



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL
CAMPUS CHAPECÓ-SC
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
CURSO DE MESTRADO EM FILOSOFIA**

TIAGO ANTONIO DE OLIVEIRA

**LIBERDADE E NECESSIDADE EM HOBBS:
UMA INVESTIGAÇÃO A PARTIR DA FILOSOFIA NATURAL MODERNA APLICADA
AO ESTUDO DO HOMEM**

**CHAPECÓ
2026**

TIAGO ANTONIO DE OLIVEIRA

**LIBERDADE E NECESSIDADE EM HOBBS: UMA INVESTIGAÇÃO A PARTIR DA
FILOSOFIA NATURAL MODERNA APLICADA AO ESTUDO DO HOMEM**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Fronteira Sul – UFFS como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação da Prof. Dr. Clóvis Brondani.

CHAPECÓ
2026

UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL

Rodovia SC 484, Km 02

Bairro Fronteira Sul, Chapecó, SC – Brasil

CEP: 89815 – 899

Bibliotecas da Universidade Federal da Fronteira Sul - UFFS

Oliveira, Tiago Antonio de

LIBERDADE E NECESSIDADE EM HOBBS:: UMA INVESTIGAÇÃO
A PARTIR DA FILOSOFIA NATURAL MODERNA APLICADA AO ESTUDO
DO HOMEM / Tiago Antonio de Oliveira. -- 2026.
109 f.

Orientador: Doutor Clóvis Brondani.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da
Fronteira Sul, Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
Chapecó, SC, 2026.

1. Mecanicismo. 2. Causalidade. 3. Necessidade. 4.
Paixões. 5. Liberdade. I. Brondani., Clóvis, orient. II.
Universidade Federal da Fronteira Sul. III. Título.


TIAGO ANTONIO DE OLIVEIRA

**LIBERDADE E NECESSIDADE EM HOBBS: UMA INVESTIGAÇÃO A PARTIR DA
FILOSOFIA NATURAL MODERNA APLICADA AO ESTUDO DO HOMEM**


Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia, defendido em banca examinadora em 24/03/2026.

Aprovado em: 24/03/2026.


BANCA EXAMINADORA

Documento assinado digitalmente
 **CLOVIS BRONDANI**
Data: 15/04/2026 10:25:40-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Clóvis Brondani – Universidade Federal da Fronteira Sul – UFFS
Presidente da banca/ Orientador

Documento assinado digitalmente
 **DELMO MATTOS DA SILVA**
Data: 15/04/2026 10:22:55-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Delmo Mattos da Silva – Instituto Tecnológico de Aeronáutica – ITA
Membro titular externo

Documento assinado digitalmente
 **LUIZ CARLOS SANTOS DA SILVA**
Data: 15/04/2026 10:02:00-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Luiz Carlos Santos da Silva – Universidade Federal de Uberlândia – UFU
Membro titular externo

Chapecó/SC, março de 2026.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço ao meu orientador, o professor Clóvis Brondani, pela paciência, pela leitura atenta e criteriosa, profissional dedicado e atencioso, suas contribuições foram essenciais e a base para o desenvolvimento desta dissertação.

Aos professores Delmo Mattos da Silva e Luiz Carlos Santos da Silva¹, pela leitura, as sugestões de alteração no texto e contribuições para o desenvolvimento da pesquisa, resultados de participação na banca de qualificação e de defesa.

A todos os colegas, estagiários, terceirizados, técnicos, e professores da UFFS.

Ao programa de pós-graduação em Filosofia da UFFS.

À luta dos movimentos sociais que possibilitaram a criação de uma instituição de ensino superior federal democratizando o acesso à educação pública e de qualidade no sul do país.

Às políticas de cotas, ações afirmativas e outras políticas públicas que possibilitam o ingresso e a permanência nas instituições públicas.

Aos meus familiares que auxiliaram de uma maneira ou de outra o desenvolvimento de minha formação pessoal e acadêmica. Em especial aos meus pais que são os responsáveis por boa parte do que sou hoje. À minha mãe, Rosemar Mileski que além de ter sido uma mãe maravilhosa, atenciosa, carinhosa, dedicada é a incentivadora responsável pelo meu apreço pela leitura. À pessoa de meu pai, Elio de Oliveira, que embora não compreendesse direito o que era de fato Filosofia nunca deixou de apoiar minhas escolhas e me incentivar. Ao meu irmão Diogo Emanuel de Oliveira, pelos ensinamentos sobre geologia, assunto que desenvolve com apreço e profundidade encantadora.

À minha companheira Alice Ribeiro Dionizio pela cumplicidade, atenção, carinho e principalmente paciência durante o período de realização deste trabalho. Além disso agradecer também pela leitura atenta, a revisão, análise e sugestões que desenvolveu incontáveis vezes, algumas durante as madrugadas.

A todos os amigos e colegas que fizeram ou ainda fazem parte da minha vida.

Às escolas EBM Florestan Fernandes, EEB Coronel Lara Ribas, EEB Tancredo De Almeida Neves, EEB Cordilheira Alta e EEB José Marcolino Eckert.

¹ A substituição do título “LIBERDADE E NECESSIDADE EM HOBBS: uma investigação a partir da filosofia natural e da moderna antropologia mecanicista.” pelo título atual foi realizada a partir de sugestão do Prof. Dr. Luiz Carlos Santos da Silva, membro da banca de qualificação desta dissertação, com o objetivo de melhor atender a temática abordada no corpo do texto.

RESUMO

O objetivo do presente estudo é compreender a relação de compatibilização que se estabelece entre o conceito de liberdade e a tese da necessidade apresentada por Thomas Hobbes em suas obras. Embora em um primeiro momento a compatibilização dessas duas teses aparente ser uma tensão argumentativa, pretendemos demonstrar, a partir dos argumentos desenvolvidos pelo próprio autor, uma concepção que possibilita uma relação harmoniosa entre os dois conceitos. Para a condução desta análise, tomamos como ponto de partida a Filosofia Natural hobbesiana: mecanicismo, causalidade e a sua tese necessitarista. Posteriormente, a partir da filosofia natural, estendemos a análise para a definição de homem hobbesiano, esmiuçando as concepções de sensação, imaginação, *conatus*, paixões, vontade e liberdade. A concepção de homem apresentada por Hobbes sugere que o autor é sistemático e que a sua definição está conectada à sua filosofia natural. Além disso, a concepção de deliberação e a de que a vontade se constitui como sendo a última paixão anterior à ação possibilitou a compreensão da recusa por parte de Hobbes às teses que defendem que possuímos liberdade sobre a nossa vontade — livre-arbítrio. Nesse sentido, o autor sustenta a sua concepção compatibilista entre liberdade e necessidade, pois, para Hobbes, a nossa deliberação é determinada por um conjunto de paixões anteriores. A liberdade, portanto, não pode residir na vontade, mas sim em um momento posterior. O autor define o conceito de liberdade tomando como base a noção de movimento como a ausência de impedimentos externos. A delimitação do conceito aplica-se inclusive à definição de liberdade dos súditos, que é uma definição elaborada levando em consideração o contexto político. Dessa forma, a nossa intenção é compreender as bases que sustentam a definição apresentada pelo autor e demonstrar que a mesma base argumentativa é utilizada em diferentes contextos, seja a liberdade corpórea, a liberdade natural ou ainda a liberdade dos súditos.

Palavras-chave: Mecanicismo. Causalidade. Necessidade. Paixões. Liberdade.

RESUMEN

El objetivo de este estudio es comprender la compatibilidad establecida entre el concepto de libertad y la tesis de la necesidad presentada por Thomas Hobbes en sus obras. Si bien a simple vista la compatibilidad de estas dos tesis parece una tensión argumentativa, pretendemos demostrar, con base en los argumentos desarrollados por el propio autor, una concepción que permite una relación armoniosa entre ambos conceptos. Para realizar este análisis, tomamos como punto de partida la filosofía natural hobbesiana: el mecanicismo, la causalidad y su tesis necesitarista. Posteriormente, desde la filosofía natural, ampliamos el análisis a la definición hobbesiana del hombre, examinando las concepciones de sensación, imaginación, *conatus*, pasiones, voluntad y libertad. La concepción del hombre de Hobbes sugiere que el autor es sistemático y que su definición está conectada con su Filosofía Natural. Además, el concepto de deliberación y la idea de que la voluntad es la pasión última que precede a la acción permitieron comprender el rechazo de Hobbes a las tesis que defienden la idea de que poseemos libertad sobre nuestra voluntad: el libre albedrío. En este sentido, el autor defiende su concepción compatibilista entre libertad y necesidad, ya que, para Hobbes, nuestra deliberación está determinada por un conjunto de pasiones previas. La libertad, por lo tanto, no puede residir en la voluntad, sino en un momento posterior. El autor define el concepto de libertad basándose en la noción de movimiento como la ausencia de impedimentos externos. Esta delimitación del concepto se aplica incluso a la definición de la libertad de los sujetos, una definición elaborada teniendo en cuenta el contexto político. Por lo tanto, nuestra intención es comprender los fundamentos que sustentan la definición presentada por el autor y demostrar que la misma base argumentativa se utiliza en diferentes contextos, ya sea la libertad corporal, la libertad natural o la libertad de los sujetos.

Palabras clave: Mecanismo. Causalidad. Necesidad. Pasiones. Libertad.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 — Ilustração sobre a descrição de movimento

27

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 FILOSOFIA NATURAL: MECANICISMO, CAUSALIDADE, NECESSIDADE E CONTINGÊNCIA	16
1.1 Breve contextualização sobre algumas teses mecanicistas	17
1.2 O mecanicismo de thomas hobbes	20
1.3 Concepção de causalidade na filosofia natural	29
1.4 Causalidade e necessitarismo hobbesiano	32
1.5 Decreto divino como princípio originário do necessitarismo	37
1.5.1 A concepção da causalidade relacionada à definição de Filosofia	40
2 A INFLUÊNCIA DA FILOSOFIA NATURAL APLICADA AO ESTUDO DO HOMEM	44
2.1 Sensação	45
2.2 Imaginação	50
2.3 Movimento vital, movimento voluntário e conatus	54
2.3.1 Movimento voluntário, deliberação e sua relação com a filosofia natural	57
2.4 Liberdade Corpórea	64
2.5 Liberdade e Necessidade	67
3 LIBERDADE NATURAL E LIBERDADE DOS SÚDITOS	73
3.1 Liberdade do Homem	73
3.2 Estado de Natureza	74
3.3 Direito de Natureza	77
3.4 Leis de Natureza	82
3.5 Liberdade dos Súditos	86
3.6 Liberdade Negativa	92
3.7 Direito de Desobedecer	97
CONSIDERAÇÕES FINAIS	100
REFERÊNCIAS	107

INTRODUÇÃO

Quando se fala em Liberdade, a primeira coisa que vem à nossa mente é a noção muito difundida de que liberdade é um direito ou um poder que possuímos relacionado à autodeterminação da vontade ou livre-arbítrio. No entanto, Hobbes nos suscita a curiosidade quando em seus escritos apresenta argumentos desfavoráveis à tese de que a nossa vontade é autônoma. Diante disso, o autor apresenta uma definição para o conceito de liberdade conciliando a ideia de que a nossa vontade é determinada.

A questão que permeia a definição de liberdade apresentada pelo autor é complexa, pois envolve um conjunto de aspectos — políticos, teológicos, metafísicos, científicos, entre outros — característicos da época vivida pelo filósofo. Nesse sentido, pretendemos por meio deste trabalho compreender e explorar a tensão relacionada à definição do conceito de liberdade no pensamento Hobbesiano. Esta tensão se deve pela compatibilização desenvolvida pelo autor entre liberdade e necessidade.

A análise de textos e temas filosóficos é uma atividade complexa de ser realizada, pois além de demandar reflexão e internalização também exige uma leitura mais aprofundada possível. Isso se deve à necessidade de se aproximar ao máximo da reflexão desenvolvida pelo próprio autor. Nesse contexto, além da interpretação do texto foi fundamental o aprofundamento em torno de um problema, ou seja, o desenvolvimento de uma investigação racional das obras por meio de uma análise conceitual e de uma argumentação rigorosa. Dessa forma, com o intuito de desenvolver essa problemática, recorreremos a um recorte histórico e analítico, com especial ênfase ao segundo.

O nosso objetivo foi recorrer à análise de conceitos e problemas pertinentes à época; ou seja, uma análise que apela também à contextualização histórica desenvolvida, principalmente, no primeiro capítulo, visto que, nos dois capítulos seguintes, a investigação se pautou pela análise e reconstrução argumentativa. Além desta contextualização, a nossa análise se desenvolveu também mediante de uma leitura que possui como projeto não só o esmiuçamento dos argumentos mas também a compreensão das estruturas de pensamentos que o sustentam (Folscheid, 2006, p. 171). Dessa forma, buscamos desenvolver um conjunto de análises e reflexões relacionadas à tese compatibilista entre liberdade e necessidade no pensamento Hobbesiano.

Acerca da tese compatibilista apresentada por Hobbes, desenvolvemos uma divisão que possibilitaria a sua análise mais detalhada: (i) a Filosofia Natural Hobbesiana; (ii) a

relação entre a Filosofia Natural e a concepção de homem Hobbesiano; (iii) a relação entre a Filosofia Natural com a definição de liberdade corpórea; e (iv) a relação entre a definição de liberdade natural e liberdade dos súditos no *Leviatã*. Os temas estão distribuídos no interior dos três capítulos.

Durante o desenvolvimento do primeiro capítulo, recorreremos à compreensão da Filosofia Natural² Hobbesiana. Nesse contexto, a nossa análise se desenvolveu por meio da compreensão do mecanicismo, da noção de causalidade e da definição de necessitarismo. Dessa forma, buscamos compreender quais são os pilares que sustentam a tese determinista defendida por Hobbes.

Como consequência, estendemos a nossa análise para a concepção de homem Hobbesiano, a qual é influenciada pela sua Filosofia Natural. Além disso, é por meio da concepção de homem que o autor sustenta a tese de que a nossa vontade não é uma faculdade humana racional, mas sim produto das nossas paixões. Sendo assim, para Hobbes, a liberdade não se constitui mediante a escolha livre ou a deliberação das nossas ações.

A análise dessas concepções foi fundamental para compreender a relação estabelecida pelo autor de maneira a compatibilizar o determinismo e a liberdade. A solução apresentada pelo filósofo para essa tensão reside na adequação da definição do conceito de liberdade aos princípios dados tanto pela causalidade quanto pelo mecanicismo. Nesse contexto, a liberdade é definida como “ausência de impedimentos externos ao movimento”, o que se adequa à problemática apresentada pela revolução científica do século XVII.

Hobbes é considerado um pensador que carrega grande parte das características desse período, uma vez que adota um conjunto de pressupostos científicos para fundamentar sua Filosofia Política. Nesse sentido, é importante destacar que as contribuições do filósofo são amplamente reconhecidas no campo da Filosofia Política, especialmente no que diz respeito à concepção de que a instituição do Estado se constitui como um poder político “artificial” fundamentado por meio de um suposto Contrato. Dessa forma, tecemos uma análise de uma possível confluência de ideias entre a Filosofia Natural Hobbesiana, a concepção de homem e a teoria política de Hobbes, demonstrando que os princípios do mecanicismo, bem como a noção de causalidade, fundamentam a sua concepção de ontologia e, principalmente, de natureza humana. Para isso, utilizamos como fio condutor para a nossa análise o conceito liberdade.

² Em resumo, a Filosofia Natural na época de Hobbes era delimitada como a área da filosofia dedicada ao estudo dos fenômenos naturais: causas e efeitos dos corpos naturais a partir de seus princípios gerais (as leis dadas pelo movimento). Constitui portanto um conhecimento racional e também demonstrativo embasado no movimento mecânico dos corpos, seu objetivo é compreender/estabelecer as causas dos fenômenos do mundo material.

Assim como Copérnico e Galileu obtiveram sucesso em suas interpretações por meio da definição da realidade baseada no movimento e nas leis físicas, Hobbes adotou os mesmos métodos, com o objetivo de obter êxito em suas análises para construir uma ciência da política. Nesse sentido, a Filosofia Hobbesiana estabelece uma ruptura com as tradições anteriores, especialmente a filosofia escolástica difundida nas Universidades. Além disso, rompe com uma ontologia aristotélica que compreende o universo a partir de uma teleologia natural.

Para o desenvolvimento da análise do pensamento Hobbesiano, partimos do pressuposto de que é necessário compreender os termos que influenciaram a formulação de seu pensamento, uma vez que o autor se apropriou de ideias provenientes do mecanicismo e da nascente ciência moderna para compor a sua teoria sobre o homem e a política. Cabe destacar que nesse período foram formulados os conceitos que permeiam o estabelecimento de uma concepção epistemológica e ontológica, os quais constituem a base da compreensão hobbesiana da natureza.

Os conceitos de corpo e de movimento também são necessários para a compreensão da proposta filosófica sistemática de Hobbes além de servirem de base para a nossa análise. Hobbes define como corpo tudo o que possui espaço, ou seja, tudo aquilo que possui matéria e que é capaz de deslocar-se no espaço e, portanto, mover-se. Já o conceito de movimento é constituído pelo autor como a capacidade que um corpo possui de se deslocar entre os diferentes espaços e de perpetuar esse movimento. De acordo com a Lei da Inércia, perpetuar-se enquanto movimento depende de que nenhum outro corpo se coloque enquanto obstáculo. Corpo e movimento, portanto, são os fundamentos para a concepção mecanicista e materialista da Filosofia Natural Hobbesiana. Essa visão materialista da realidade é uma espécie de filtro utilizado pelo autor para classificar os demais termos que compõem a sua teoria.

Para a construção do primeiro capítulo, fez-se necessário recorrer à compreensão de conceitos que constituem a Filosofia Natural Hobbesiana, como é o caso dos termos movimento, corpo, causalidade, necessidade e contingência. Conseqüentemente, a partir da análise das obras *Questions* e *De Corpore*, constatamos que a concepção metafísica Hobbesiana é uma definição monista e materialista e se estabelece por meio de um determinismo fundamentado na concepção de causalidade natural, causalidade esta que é produto do decreto divino.

Dado esse aspecto determinista da Filosofia Natural Hobbesiana, o autor passa a defender a postura de que a contingência é uma condição que não se aplica a eventos oriundos

do acaso, mas é resultante da nossa incapacidade de compreender alguns fenômenos ou as causas que os originaram. Nossa hipótese interpretativa sustenta-se na proposição de que Hobbes demonstra uma recusa à contingência do ponto de vista metafísico. Nesse sentido, o autor defende que a realidade se adequa ao determinismo radical. Para o autor, esse determinismo também se aplica às nossas ações, pois a tomada de decisão se constitui mediante uma deliberação determinante das nossas ações, ou seja, as nossas escolhas são determinadas pelas nossas paixões. Além disso, buscamos compreender como o autor estabelece uma definição para o conceito liberdade, o qual, em tese, trata-se de um conceito físico³, pois recebe influência de aspectos da sua Filosofia Natural.

A definição de liberdade proposta por Hobbes no capítulo XXI do *Leviatã* é a noção de que liberdade constitui enquanto “ausência de impedimentos externos” ao movimento. Com base nesse pressuposto, buscamos nos aproximar dos conceitos que influenciaram essa fundamentação. Nesse sentido, o problema central investigado por nós reside no fato de como a concepção de liberdade hobbesiana emerge e é justificada pelos princípios mecanicistas e deterministas oriundos da Filosofia Natural Hobbesiana. Como a liberdade é definida por Hobbes como movimento compatível com a necessidade natural, isso implica em uma coerência sistêmica no pensamento hobbesiano.

O desenvolvimento do segundo capítulo deste texto constitui-se por meio da análise de definições apresentadas pelo filósofo na obra *Leviatã*, principalmente nos primeiros capítulos, nos quais Hobbes desenvolve uma definição para os conceitos pertinentes a sua concepção de homem. Os principais conceitos analisados foram *sensação, imaginação, paixões, vontade, deliberação e liberdade*. Mediante a análise desses termos, constatamos a sua relação direta com a Filosofia Natural Hobbesiana. Sendo assim, é possível observar que não se trata de uma relação desenvolvida somente pelo mecanicismo, mas também pela concepção de causalidade, a qual implica diretamente no necessitarismo hobbesiano⁴.

Além disso, a análise se direciona principalmente à concepção de como Hobbes interpreta a instituição dos fenômenos cognitivos e volitivos. Nesse sentido, constatou-se que a interpretação do autor acerca desses fenômenos recorre a uma análise puramente

³A substituição da nomenclatura “conceito físico” pela anteriormente utilizada, “conceito político”, foi realizada a partir de sugestão do Prof. Dr. Delmo Mattos da Silva, membro da banca de qualificação desta dissertação, com o objetivo de melhor delimitar a definição do conceito.

⁴ Apesar de adotarmos uma centralidade mecanicista/determinista em nossa interpretação, é importante destacar que existe uma controvérsia interpretativa — exemplificada pela interpretação apresentada por Strauss e Warrender — sobre se há de fato uma relação entre a filosofia natural e a teoria política hobbesiana.

materialista, pois os compreende a partir de uma recusa da fundamentação teleológica ou teológica.

O movimento interno denominado como sensação é definido como um movimento resultante dos órgãos dos nossos sentidos. Um objeto do exterior é o responsável por causar uma pressão em nossos órgãos dando início a sensação. Como resultado da sensação, inicia-se outro movimento interno: a imaginação. Movimento típico da nossa mente que se constitui mediante a ausência do objeto. Portanto, são as nossas imaginações que influenciam as nossas paixões. As paixões, por sua vez, são de dois tipos: aversão e desejo. O primeiro tipo se caracteriza por um movimento de distanciamento e o segundo pelo movimento de aproximação ao objeto. Por fim, a deliberação é compreendida pelo autor mediante o conflito entre essas paixões. Para Hobbes, a paixão que for mais forte é a responsável por determinar a nossa vontade e a própria vontade é definida como última paixão anterior à ação. Em outras palavras, a vontade humana é determinada por uma paixão anterior e não livre.

A liberdade, por sua vez, não pode repousar na capacidade de deliberar acerca das nossas ações, pois toda a cadeia de tomada de decisões que inicia com a sensação tem seu fim com a vontade que é determinada. Assim como o homem e as suas paixões são definidas tomando como base o seu determinismo mecanicista, a liberdade é definida também em conformidade a essa tese. Destarte, a liberdade se aplica ao movimento resultante da deliberação, pois ser livre não se trata da liberdade para escolher, mas sim de não encontrar impedimentos ao agir. É com a definição de liberdade enquanto ausência de impedimentos externos que o autor sustenta o compatibilismo entre um universo determinado e a liberdade.

Durante o desenvolvimento do capítulo três, buscamos estabelecer uma análise acerca do conceito de *liberdade dos súditos*, comparando-o à noção de *liberdade natural*. Nesse contexto, é essencial compreender a transição do estado de natureza ao estado civil, a noção de leis de natureza e definição do direito de natureza, a necessidade da instituição do estado, a instituição do soberano e outros. Nesse sentido, delimitamos a nossa análise aos capítulos XIII, XIV, XV, XVI, XVII e, principalmente, ao capítulo XXI do *Leviatã*. Dessa forma, essa análise nos possibilitou compreender a dinâmica presente na definição de liberdade dado o contexto político e também a sua relação com a liberdade natural presente no estado de natureza.

Especificamente na segunda parte do *Leviatã*, denominada “Do Estado”, o autor apresenta definição de liberdade dos súditos. Uma das reflexões apresentadas por Hobbes é a noção de que a instituição do Estado tem como consequência a instituição de um conjunto de leis que devem visar a garantia da ordem e da paz. As leis no interior do Estado são

compreendidas como “cadeias artificiais”, pois restringem as ações dos súditos. Dito de outra forma, ao instituir o estado institui-se também a obrigação da obediência por parte do súdito. Assim, a *liberdade* passa a ser compreendida mediante o silêncio ou a ausência das leis.

A nossa análise se desenvolverá partindo de uma definição mecanicista para o conceito, uma vez que está relacionado à instituição da obrigação política em um espaço regulado por leis. Nesse contexto, a relação entre súdito e soberano se estabelece mediante a cessão total de direitos por parte do primeiro. Este, por sua vez, deve obediência ao segundo, restando-lhe liberdade somente nas situações em que não se tenha a determinação direta prevista em lei, ou seja, a obrigação quase que absoluta. Deste modo, mesmo nessa estrutura de obrigação, resiste ainda uma fissura na cessão de direitos, que é o direito à vida (intransferível), direito esse que além de ser o fundamento para a instituição de um poder soberano, é o originário do direito à resistência.

Por fim, o nosso intuito é demonstrar que a definição do conceito de liberdade apresentado por Hobbes é o mesmo embora as definições se apresentem atreladas a contextos distintos. Nesse sentido, o núcleo que sustenta as definições se mantém o mesmo — ausência de impedimento externos —, desde a definição de liberdade corpórea passando pela liberdade natural e a liberdade dos súditos chegando ao direito de resistência. Dessa forma, delimitados os objetos que pretendemos desenvolver nossa análise, finalizamos esta introdução e prosseguimos com nosso estudo durante o desenvolvimento dos capítulos que se seguem.

1 FILOSOFIA NATURAL: MECANICISMO, CAUSALIDADE, NECESSIDADE E CONTINGÊNCIA

Antes de adentrarmos ao tema principal deste capítulo, é válido destacar a importância do pensamento hobbesiano no que diz respeito à idade moderna, principalmente acerca da sua contribuição para a Filosofia Política. Em resumo, o Estado é concebido pelo autor como uma instituição artificial estabelecida por meio do contrato. Essa instituição se sustenta a partir de uma concepção de soberania, a qual é construída por meio da relação que se estabelece entre soberano/súdito. Sendo assim, a análise do mecanicismo Hobbesiano é necessária para a compreensão da sua concepção de necessitarismo.

Para além dessa contribuição no campo da Filosofia Política, o nosso enfoque neste capítulo se desenvolverá por meio de uma análise centrada na Filosofia Natural de Thomas Hobbes, especificamente no que diz respeito à construção de uma abordagem mecanicista e causal acerca da realidade. Hobbes, assim como outros grandes nomes da modernidade – Copérnico e Galileu –, destacou-se como um dos principais defensores do mecanicismo, perspectiva que fundamenta a sua concepção de natureza. Essa abordagem, aliás, se estende para temas importantíssimos ao pensamento hobbesiano e se desenvolve em obras como *Leviatã* e *De Corpore*. Nestas obras, o autor desenvolve uma interpretação mecanicista dos fenômenos naturais.

Abordar o mecanicismo na filosofia hobbesiana é entrar em um debate muito abrangente. A tese mecanicista sustenta uma perspectiva da realidade baseada em conceitos como corpos e movimentos. Outros conceitos são introduzidos pelos pensadores mecanicistas, mas é por meio desse conceito que se origina a tese de que a realidade é definida por meio das leis físicas. Sendo assim, se a realidade é definida pelas leis físicas, compreenderíamos o seu funcionamento por meio do entendimento das leis que regem os movimentos.

Nesse sentido, pretendemos desenvolver uma análise que leva em consideração uma tradição interpretativa que sustenta uma possível relação entre física e a concepção de homem⁵. Dessa forma, a visão mecanicista da realidade é aplicada por Hobbes não somente aos fenômenos naturais, mas se estende para outros temas, como é o caso dos debates acerca da política e do homem. Logo, a abordagem sobre o mecanicismo, ou a análise da relação

⁵ Há uma vertente de intérpretes que questionam essa possível relação, como por exemplo Leo Strauss e Howard Warrender.

entre o mecanicismo na Filosofia Natural hobbesiana, é de extrema importância, pois consiste na busca de elementos que possam ser determinantes para a compreensão da definição tanto das paixões humanas quanto do conceito de liberdade e outros temas interligados.

Além disso, a abordagem da filosofia mecanicista e da sua concepção acerca da realidade apresentada por Hobbes vai se desdobrar em outras visões e teses sustentadas por ele, como é o caso dos conceitos de causa e efeito. A noção de causalidade segue a classificação atribuída pelo mecanicismo, na qual a realidade é constituída por corpos e movimentos. Em outras palavras, todos os movimentos no universo são compreendidos a partir da dinâmica que se estabelece entre causa e efeito, ou seja, todo movimento possui uma causa. Dessa forma, os movimentos internos e externos dos corpos humanos não escapam dessa classificação.

A tese da causalidade apresentada pelo autor é a base do seu necessitarismo e a recusa de uma cosmovisão que sustenta a noção de contingência ou de futuros contingentes. A tese do necessitarismo está diretamente relacionada aos dois pontos abordados nos parágrafos anteriores, ou seja: o mecanicismo e a concepção de causalidade. Dessa forma, além de Hobbes sustentar a concepção de que o universo é reduzido a corpos e movimentos, afirma que aqueles seguem as regras dadas pela causalidade. É por meio da relação que se estabelece entre causa e efeito que Hobbes apresenta a sua tese necessitarista, pois fornece a ideia de que todos os fenômenos são determinados naturalmente por uma relação causal.

A perspectiva hobbesiana aponta que a realidade é regida por princípios físicos, especificamente os princípios do mecanicismo. Essa interpretação exclui explicações baseadas em argumentos teleológicos, como é o caso da tese Aristotélica. Nesse sentido, o que acaba se desenvolvendo é uma concepção dos fenômenos naturais baseado nas interações corpóreas. Como resultado, emerge a tese do necessitarismo, pois se todo evento deriva de uma causa que o antecede, não sobra espaço para a contingência.

Como Hobbes recusa a concepção de futuros contingentes, isso acaba por desencadear também uma recusa à liberdade da nossa vontade, ou também denominada como livre-arbítrio. Nesse sentido, a contingência é incompatível com a concepção de necessitarismo apresentada pelo autor. Logo, a contingência não existe, e a origem de sua defesa está na ignorância ou desconhecimento acerca de algumas causas necessárias que originam os fenômenos denominados contingentes.

1.1 Breve contextualização sobre algumas teses mecanicistas

O mecanicismo consiste em uma corrente científica e filosófica que busca explicar os fenômenos naturais. Essa perspectiva teórica foi inovadora principalmente no que diz respeito ao surgimento de uma nova astronomia baseada na matemática e na concepção de um universo mecânico que obedece a leis que poderiam ser compreendidas pelo homem por meio de cálculos matemáticos⁶. Sendo assim, buscaremos desenvolver uma análise de caráter introdutório para compreendermos um pouco o contexto histórico e a contribuição dessa corrente no que diz respeito à física e à astronomia.

O mecanicismo moderno surge aproximadamente no século XV, inaugurando uma nova concepção acerca da realidade do ponto de vista cosmológico. Essa nova perspectiva impacta principalmente na compreensão da realidade em que o homem está inserido. Nesse sentido, vale destacar que as propostas apresentadas por Copérnico e Galileu têm um objetivo específico: o centro do debate repousa em uma recusa à concepção cosmológica de perspectivas finalistas, ou teológicas — perspectivas essas que foram sustentadas tanto por escolas Aristotélicas quanto por escolas medievais. Sendo assim, a ciência moderna surge com uma proposta que recusa as teses anteriores — como a noção de que o universo é determinado por causas finalistas — e sustenta que a realidade é determinada por causas naturais.

Copérnico, além de defender a tese heliocêntrica, teria sido um dos primeiros a apresentar a proposta de que a realidade seria determinada mecanicamente. Essa proposta apresentada por ele poderia ser compreendida como uma recusa tanto ao neoplatonismo, sustentado pela igreja durante a idade média e que serviu de fundamento filosófico para defesa das teses apresentadas nas escrituras — como é o caso da tese que a Terra é um astro imóvel e a concepção da dualidade presente entre corpo e alma — bem como à física aristotélica que atribuía uma concepção de realidade baseada em suas contribuições metafísicas (Souza, 2008).

⁶A afirmação de que a realidade pode ser compreendida por meio da matemática — metaforicamente, 'a linguagem que o universo fala' — remonta à Antiguidade. Essa perspectiva, fundamental para o surgimento da ciência moderna, encontrou seu ápice na física mecânica, alicerce do mecanicismo. Contudo, suas raízes são antigas: Pitágoras, via números como essência ontológica do cosmos, e Arquimedes aplicou princípios matemáticos à física, antecipando métodos da modernidade.

“De longe, o mais significativo desses três acontecimentos, do ponto de vista intelectual, foi o despontar da Grécia antiga. Seu legado cultural foi a civilização ocidental, a qual deu origem à ciência, como hoje a compreendemos. O que aconteceu, então? A ciência se separou da religião. A astronomia marginalizou a astrologia. O domínio era antes da razão que da intuição. As explicações acerca do funcionamento do mundo eram então apoiadas em evidências, não mais na religião, na superstição em contos de fadas. Introduziu-se a prova na matemática. Os teoremas substituíram o procedimento habitual. As regras e as leis eram derivadas do estudo dos fenômenos naturais” (Strathern, 1998, p. 11-12)

Embora a perspectiva física apresentada por Aristóteles também aponte que a natureza seria definida a partir de causas, estamos diante de teses diferentes. Ainda que haja uma semelhança na utilização de termos, a física aristotélica é uma das concepções que se tornaram objeto de crítica do mecanicismo. A noção fortemente criticada pelos pensadores mecanicistas é a concepção de causa final, pois essa causa sustentaria uma concepção teleológica para a natureza. Sendo assim, em sua grande maioria dos pensadores adeptos ao mecanicismo moderno recusam as teses teológicas e teleológicas para a realidade. Copérnico teria sido um dos primeiros a sustentar a tese mecanicista ao defender que a realidade poderia ser explicada a partir da dinâmica presente nos movimentos e também sustenta que o universo poderia ser compreendido a partir das leis tanto físicas quanto matemáticas⁷.

Embora tenha sido perseguido pela igreja, Galileu deu continuidade às propostas iniciadas por Copérnico. Assim como seu antecessor, Galileu sustenta uma tese crítica acerca da perspectiva ptolomaica geocêntrica. Para o astrônomo italiano, o heliocentrismo é a teoria que fundamenta a verdadeira realidade, principalmente no que diz respeito ao movimento dos astros. Além disso, defendeu também que a realidade é determinada por leis matemáticas e físicas, um exemplo disso é o caso do princípio de inércia, que é compreendido pelo astrônomo por meio de uma adequação a princípios precisos que determinam o movimento de maneira matemática e materialmente, ou seja, a linguagem que o universo fala é a linguagem dos movimentos e dos números⁸. Se nosso objetivo é compreender o universo, precisamos compreender as normas que sustentam essa linguagem e não recorrer a concepções finalistas ou sobrenaturais⁹. Sendo assim, Galileu recusa a tese aristotélica acerca dos movimentos, pois

⁷ “O caminho da contraposição hobbesiana à física e filosofia tradicionais perpassa, além de Galileu e Euclides, por Nicolau Copérnico e seus predecessores. Copérnico, ao iniciar o caminho de rejeição da síntese tradicional, subscreve o neoplatonismo afirmando a existência de uma matemática universal da natureza e de um cosmo harmônico, simples e geométrico. Em suas experimentações, os resultados dos cálculos sugeriam que as localizações e os movimentos dos corpos físicos não eram apenas instrumentos, mas estruturas simétricas e reais de um universo regular e geometricamente ordenado.” (Souza, 2008, p. 39-40).

⁸ “A época moderna crê que, depois de ter vagado por muito tempo entre incertezas e erros, o homem afinal descobrira o alfabeto em que deveria ler o mundo. A ordem geral é que o conhecimento busque na natureza a escrita matemática capaz de resolvê-la naqueles caracteres ainda obscuros. Para tanto é necessário tomar como fundamento a seqüência lógica do pensamento, o respeito às relações de causa e efeito dos fenômenos, a compreensão dos movimentos dos corpos, assim como os elementos simples e complexos que compõem os eventos, por meio de um metódico e detalhado exame. Galileu já dissera, em relação à natureza, que não seria possível compreendê-la sem antes conhecer sua linguagem e dominar os símbolos em que está escrita. Nessa linha, a revolução científica iniciada por Copérnico, continuada pelo matemático italiano, endossada por Hobbes e tantos outros pensadores modernos, revela uma maturidade metodológica presa à firme crença na estrutura matemática do mundo.” (Souza, 2008, p. 24).

⁹Essa nova interpretação para o movimento dos corpos terrestres fez com que mais um aspecto da explicação aristotélica fosse abandonado. O movimento deixava de ser uma essência dos corpos. Nenhum corpo seria mais móvel ou imóvel, mas estaria em movimento ou em repouso em relação a outros corpos (Braga, 2010, p. 87)

acredita que a realidade possa ser compreendida a partir de uma perspectiva que tem como base uma realidade extrínseca, mas não intrínseca¹⁰.

1.2 O mecanicismo de thomas hobbes

Thomas Hobbes é classificado por alguns comentadores¹¹ como um pensador que tinha como objetivo constituir um rigor preciso para a Filosofia Política. De acordo com essa perspectiva, o intuito de Hobbes é o de atribuir à filosofia política um caráter lógico e científico. O caminho metodológico que Hobbes teria desenvolvido, conforme essa interpretação, parte da física mecanicista, a qual fundamenta também a teoria das paixões humanas, uma vez que estas se tornam a base para o surgimento da vida política. Sendo assim, para compreendermos a Filosofia Política hobbesiana, é sugestivo recorrer à análise de conceitos físicos, como é o caso do termo “movimento” no interior das obras do autor.

Os adeptos a essa interpretação tendem a afirmar que Hobbes estaria inspirando-se em feitos realizados por grandes nomes, como é o caso, por exemplo, das contribuições realizadas por Copérnico e Galileu. O caminho metodológico que Hobbes percorre é o de retirar da física mecanicista, a qual constitui parte de sua Filosofia Natural, o rigor científico e transferi-lo para a sua Filosofia Política. Na sua tese para a Filosofia Natural, o autor acaba repetindo alguns dos estudos de Galileu e Copérnico. Na filosofia política, uma interpretação possível sugere que o conceito de movimento é aplicado às paixões humanas como motivação do surgimento do Estado.

É a noção de movimento que Hobbes carrega da filosofia natural para a moral e para a política, ao assumir que a ordem natural inteira, incluindo o homem, “a mais excelente obra da natureza”, se move fundamentalmente da mesma maneira. Transportando a teoria do movimento para as teorias moral e política, Hobbes entende que não apenas os corpos em geral, mas também os homens se movem inercialmente, de modo que não apenas os seus movimentos físicos (externos), mas também as suas emoções se movem sem fim e sem repouso (Frateschi, 2005. 13).

É perceptível na obra *Leviatã* que há uma influência do mecanicismo. Desse modo, buscaremos desenvolver uma análise de algumas passagens que sustentam essa tese. Essas

¹⁰ “Dirigindo-se à cosmologia aristotélico-ptolomaica, Galileu critica a teoria dos movimentos naturais e a dicotomia estabelecida por ela entre céu e terra. Isso porque não havia como fundar a nova física sem jogar por terra a cosmofísica estagirita e toda a sua tradição.” (Souza, 2008, p. 41).

¹¹ “Hobbes descreve então como, mediante a análise do conceito de justiça, reduzido ao conceito de fato contra lei, da lei ao comando de alguém com poder coercitivo, do poder coercitivo ao poder conferido pelas vontades daqueles que desejam evitar a guerra e da vontade de evitar a guerra às paixões do medo da usurpação e da morte, um investigador se tornaria rapidamente familiarizado com precisamente aqueles movimentos da mente que a filosofia moral, adotando um ponto de partida na física, apresenta como os fundamentos da política” (Sorell, 2011. 79).

passagens, de um modo geral, são trechos que se percebem argumentos semelhantes aos seus predecessores. Dessa forma, a análise se desenvolverá levando em consideração alguns tópicos, como a concepção da relação que se estabelece entre os corpos, a definição dos movimentos e a dinâmica mecanicista que é atribuída à análise da relação entre corpos e movimentos¹².

A Filosofia Natural hobbesiana parece estender a sua concepção para além da mera dinâmica dos corpos materiais. Nesse sentido, não somente o homem é compreendido por meio do princípio do movimento. Aparentemente, o movimento serve também para analisarmos o corpo artificial¹³, nesse caso o corpo político, conceito inaugurado por ele para definir o Estado. Para o filósofo, tanto a política quanto a natureza humana estariam submetidas às mesmas leis, as leis físicas, as leis dadas pelo mecanicismo moderno¹⁴.

O fim último, causa final e desígnio dos homens (que amam naturalmente a liberdade e o domínio sobre os outros), ao introduzir aquela restrição sobre si mesmos sob a qual os vemos viver nos Estados, é o cuidado com sua própria conservação e com uma vida mais satisfeita. Quer dizer, o desejo de sair daquela mísera condição de guerra que é a conseqüência necessária (conforme se mostrou) das paixões naturais dos homens, quando não há um poder visível capaz de os manter em respeito, forçando-os, por medo do castigo, ao cumprimento de seus pactos e ao respeito àquelas leis de natureza que foram expostas nos capítulos décimo quarto e décimo quinto. (Hobbes, 1974, p. 107).

É possível perceber também a utilização de termos oriundos do mecanicismo e da física quando Hobbes apresenta sua argumentação sobre a política. A citação anterior é o primeiro parágrafo do Capítulo XVII da segunda parte do *Leviatã*. O capítulo em questão recebe o título de “Das causas, geração e definição de um Estado”. Um fato curioso é que justamente na parte em que o autor pretende direcionar a sua análise para questões de caráter político, como por exemplo a definição do Estado, o título do capítulo é iniciado com o termo

¹² “Hobbes está preocupado em rejeitar a filosofia natural escolástico-aristotélica como absurda e ininteligível. Ele insiste que apenas causas mecânicas (a saber, aquelas que apelam exclusivamente aos movimentos e impactos dos corpos) podem ser admitidas para explicar fenômenos naturais. Essa restrição se estende até mesmo à explicação do próprio movimento: Hobbes nega a possibilidade de um corpo auto-movente e afirma que o movimento de um corpo deve surgir de seu impacto com outro corpo” (Jesseph, 2011, p. 120).

¹³ “Ainda que no *Elements of law* e no *Leviatã* Hobbes não pretenda dar uma explicação exaustiva do fenômeno psíquico a partir da física e das leis mecânicas, é evidente que o mecanicismo lhe serve de base — e não apenas metaforicamente — para pensar tanto o comportamento humano natural quanto o Estado, isto é, tanto o homem natural quanto o homem artificial” (Frateschi, 2005. 61).

¹⁴ “Afim, Hobbes delimita os objetos da filosofia em função do que a razão natural pode conhecer e de seu consequente método para filosofar: a filosofia só trata de corpos e, mais ainda, apenas de corpos dos quais se pode conceber uma geração” (Hirata, 2012, p. 29).

“Causas”¹⁵. Para além disso, nas próprias palavras de Hobbes o “fim último, causa final e desígnio dos homens [...] ao introduzir aquela restrição sobre si mesmos [...] é o cuidado com sua própria conservação” (Hobbes, 1974, p. 107). Sendo assim, a instituição do estado como um ato político por meio do contrato tem como motivação o desejo, desejo este que é definido pelo filósofo por meio de princípios mecanicistas.

A pretensão da ciência nascente tinha como objetivo romper com um pensamento estruturado durante o período antigo/medieval, o que acabou culminando no estabelecimento das bases para o pensamento moderno. O intuito principal dessa ruptura acabou sendo o de desafiar a visão geocêntrica do universo e consolidar o mecanicismo principalmente no que diz respeito à concepção da dinâmica entre corpos e movimentos. Isso acarretou na substituição de perspectivas essencialistas, finalistas, por uma explicação material e causal fundamentada principalmente na física e na matemática (geometria). Logo, a compreensão sobre a realidade se efetivou por meio de deduções, principalmente as sustentadas pela matemática, e do fortalecimento da concepção acerca do estudo da natureza baseado em experimentações.

Em linhas gerais, o mecanicismo consiste em uma tese que sustenta a noção de que o universo é uma máquina, composta por engrenagens e regida por algumas leis, as quais são compreendidas pelo homem principalmente por meio da matemática. Esse universo mecanicista é composto por dois elementos especiais: o termo “corpo” e os seus respectivos “movimentos”. O primeiro é tudo aquilo que ocupa um espaço no universo, e se ocupa espaço também possui matéria. Já o segundo, o movimento, é definido como sendo aquilo que não possui matéria, e, portanto, não ocupa espaço no universo. Dessa forma, o movimento consiste no deslocamento de um corpo que alterna a sua localização espacial no decorrer de um tempo, saindo de um espaço “X” em direção a um espaço “Y”. Sendo assim, vale apresentar a distinção de “corpo”, elucidada no *De Corpore* por Hobbes:

Y esto mismo es lo que se suele llamar *cuerpo* en razón de la extension, *subsistente por sí* en razón de su independencia de nuestro pensamiento, y dado que subsiste fuera de nosotros, *existente* y, por último, *supuesto y sujeto* porque parece que está por debajo del espacio imaginario de tal forma que se comprende, no con los sentidos sino sólo con la razón, que allí hay algo. Por lo tanto ésta es la definición de tal cuerpo: *todo lo que independientemente de nuestro pensamiento coincide con alguna parte del espacio o se coexiste con ella*¹⁶ (Hobbes, 2000, p. 99-100).

¹⁵ Esse ponto é um aspecto importantíssimo da filosofia hobbesiana, uma vez que o autor definiu a filosofia como sendo a área do conhecimento que estuda a relação entre causas e efeitos. A relação entre a causalidade e a metodologia defendida pelo autor para a filosofia é tema de nossa abordagem em tópico posterior.

¹⁶ Tradução livre: “E isto mesmo é o que se costuma chamar *corpo* em razão da extensão, *subsistente por si* mesmo em razão de sua independência de nosso pensamento, e, dado que subsiste fora de nós, *existente* e, por

Conforme a citação apresentada, a definição de corpo sustentada por Hobbes é clara e objetiva. Primeiramente, baseia-se em uma classificação que tem como base o critério de extensão, ou seja, o corpo é em razão da sua extensão, da sua capacidade de ocupar o espaço por meio de sua matéria. Em segundo lugar, a definição apresentada pelo autor é extremamente objetiva no que diz respeito à sustentação de que o corpo é algo que “está fora de nós”. Por fim, como o corpo é algo que está fora de nós e que ocupa espaço no universo, isso coincide em uma perspectiva que recusa a possibilidade do corpo ser algo imaterial ou substancial. Ao classificar o corpo dessa forma, o autor acaba por separá-lo enquanto objeto da nossa percepção desse mesmo objeto. O corpo existe mesmo que não esteja sendo percebido por nós, pois independentemente da nossa percepção o corpo existe e isso se dá porque o corpo existe fora de nós¹⁷.

O principal aspecto que torna Hobbes inovador em relação aos teóricos mecanicistas que o antecederam é a transição que o autor elabora ao sustentar a tese de que os princípios do movimento dado pelo mecanicismo poderiam ser aplicados também para compreensão do homem e dos meios que deram origem ao Estado. Vale destacar que durante o século XX essa interpretação dos escritos de Hobbes foi fortemente criticada, principalmente por Leo Strauss, o qual sustenta a tese de que a Filosofia Política de Thomas Hobbes é separada, e até mesmo independente da sua Filosofia Natural.

A interpretação que Strauss apresenta aponta que há uma diferença entre a Filosofia Natural e a Filosofia Política em Hobbes. Primeiramente, a diferença entre elas se dá por meio de uma diferença de compreensão, pois a Filosofia Natural seria facilmente compreendida, enquanto a Filosofia Política seria de difícil compreensão (Strauss, 2016, p. 46). Nesse sentido, a interpretação de Strauss apresenta alguns argumentos que sustentam essa separação, analisaremos alguns brevemente.

O primeiro ponto diz respeito à publicação do *De cive* de forma antecipada às partes anteriores que supostamente compõem o sistema hobbesiano¹⁸ — *De Corpore e De Homine*.

fim, *suposto* e *sujeito*, porque parece estar por debaixo do espaço imaginário de tal forma que se compreende, não com os sentidos, mas somente com a razão, que ali há algo. Portanto, esta é a definição de tal corpo: *tudo o que, independentemente de nosso pensamento, coincide com alguma parte do espaço ou coexiste com ela.*”

¹⁷ Acerca da percepção que temos desse corpo, definida por Hobbes como sensação, trataremos mais adiante no próximo capítulo.

¹⁸ “Assim sucede que aquilo que era último na ordem veio a lume primeiro no tempo, e isso porque vi que esta parte, fundada em seus próprios princípios suficientemente conhecidos pela experiência, não precisaria das partes anteriores” (Hobbes, 2002, p. 18).

Esse trecho é um dos argumentos importantes utilizados pelos defensores da tese de que a filosofia política é separada da ciência natural. Uma vez que aponta uma independência da filosofia política em relação tanto a sua filosofia natural quanto a sua teoria das paixões.

O segundo ponto toma como base uma afirmação elaborada por Hobbes na introdução do *Leviatã*¹⁹, principalmente quando o autor afirma que “a arte vai mais longe ainda, imitando aquela criatura racional” (Hobbes, 1974, p. 9). Essa afirmação de Hobbes é um dos elementos que podem ter influenciado a interpretação de Strauss. Nesse sentido, Strauss parece classificar o homem levando em consideração dois critérios: o seu caráter natural, as paixões humanas, que são aspectos passivos e por outro lado o seu aspecto político, que estaria relacionado a uma perspectiva de caráter ativo, pois se trata de uma arte que “vai mais longe ainda”, instituindo o Estado. A instituição do Estado tem em sua base a moralidade, pois está alicerçada na garantia da “vida humana”²⁰. Logo, a Filosofia Política tem uma base moral e é separada tanto do mecanicismo quanto da concepção do homem hobbesiano e, por isso, é independente da Filosofia Natural (Strauss, 2016, p. 47).

Embora a tese de Leo Strauss critique a leitura que estabelece uma relação direta entre a física mecanicista e a teoria política hobbesiana, enfatizando uma análise política alicerçada nas paixões, propõe-se aqui uma perspectiva oposta. Nesse sentido, enfatiza-se que a construção do corpo político é diretamente influenciada por uma ontologia materialista, particularmente na definição do conceito de liberdade, compreendida como impulso irrefreável segundo os parâmetros mecanicistas. Partindo da condição humana no estado de natureza, gera-se um anseio à instituição do Estado mediante o pacto. Portanto, a dinâmica material aplicável ao movimento físico se estende também aos fundamentos da vida civil/política.

Hobbes parece compreender o homem como sendo uma máquina que é movida pelas suas paixões. O homem é também um corpo, esse corpo age de acordo com motivações dadas pelas suas paixões, paixões que por serem materiais não podem ser classificados como corpos. Diante disso, resta a elas a classificação de movimentos, e dentre alguns desses movimentos o desejo de autopreservação é o que desencadearia na instituição do Estado²¹.

¹⁹ “E a arte vai mais longe ainda, imitando aquela criatura racional, a mais excelente obra da natureza, o *Homem*. Porque pela arte é criado aquele grande *Leviatã* a que se chama *Estado*, ou *Cidade* (em latim *Civitas*), que não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi projetado” (Hobbes, 1974, p. 9).

²⁰ “A filosofia política de Hobbes está realmente, como reivindica o seu autor, baseada em um conhecimento dos homens que é aprofundado e corroborado pelo autoconhecimento e pelo autoexame do indivíduo, e não em uma teoria científica e metafísica geral. E porque está baseada na experiência da vida humana, ela jamais pode, apesar de todas as tentações da ciência natural, cair completamente no risco de abstração em relação à vida moral e de desconsideração da diferença moral. Assim, a filosofia política de Hobbes possui, por essa mesma razão, uma base moral, à medida que não é derivada da ciência natural, mas está fundada sobre a experiência em primeira mão da vida humana” (Strauss, 2016, p. 67-68).

²¹ “Dessa forma, é-nos apresentado o que há de inato e o que há de adquirido no homem, esse ser que se compõe de uma matéria ou corpo em movimento, um corpo automotriz, autoguiado principalmente pelos desejos em que todos os movimentos partem do fisiológico para o social, numa estreita ligação entre a compreensão primeira da natureza humana e a dedução de uma teoria política condizente com aquela.” (Souza, 2004, p.267)

Portanto, se a instituição do estado civil é resultado do desencadeamento das paixões humanas, isso representa em Hobbes uma oposição à tradição aristotélica, a qual compreende que o Estado é resultado da natureza humana.²²

Ainda sobre o movimento, ele é compreendido pelo autor como sendo a transição de um espaço físico para outro espaço físico. Dadas as definições apresentadas anteriormente, tanto corpo quanto movimento são fundamentados por meio de critérios espaciais. Ainda no *De Corpore*, o filósofo apresenta a sua definição de movimento:

El movimiento es el abandono continuo de un lugar y la adquisición de otro. Al lugar que se deja se le suele llamar término a quo, y al que se adquiere, término ad quem. Digo continuo porque ningún cuerpo por pequeño que sea puede salir de todo el primer lugar todo a la vez, de forma que alguna parte suya no esté en una parte que sea común a ambos lugares, a saber, al dejado y al adquirido²³ (Hobbes, 2000, p. 104).

Em conformidade com a citação, a definição de movimento apresentada pelo autor consiste em um processo de transição de um espaço a outro. Esse processo não se dá instantaneamente, é um processo que se desenvolve de maneira gradual. Em outras palavras, quando se trata de um corpo em movimento haverá sempre uma parte dele que estará em uma região intermediária entre o ponto de partida e o ponto de chegada.

Apresentaremos agora duas citações que, embora de obras diferentes, tratam da definição do conceito de movimento. A primeira do *De Corpore* a segunda do *Leviatã*:

Se dice de algo que está en reposo cuando durante algún tiempo está en el mismo lugar; y se dice que se mueve o se ha movido cuando ha estado antes en un lugar distinto del que ahora ocupa.

De estas definiciones se deduce en primer lugar que todo lo que se mueve se ha movido, porque si lo que se mueve está en el mismo lugar que antes, está en reposo, es decir, no se mueve, por la definición de reposo; y si está en otro lugar se ha movido, por la definición de movimiento. En segundo lugar, *lo que se mueve, todavía se mueve*, porque lo que se mueve deja el lugar en que se encuentra y de esa forma adquirirá otro, luego se moverá todavía. En tercer lugar, *lo que se mueve no está en un único lugar* por algún tiempo por exiguo que sea, ya que por la definición de reposo lo que está en un mismo lugar por algún tiempo, está en reposo²⁴ (Hobbes, 2000, p. 104).

²² “O seu alvo é a teoria de que os homens têm uma aptidão política, ou seja, têm uma tendência natural para viver politicamente e possuem, naturalmente, os requisitos necessários para a instituição e a manutenção da vida em sociedade” (Frateschi, 2008, p. 19).

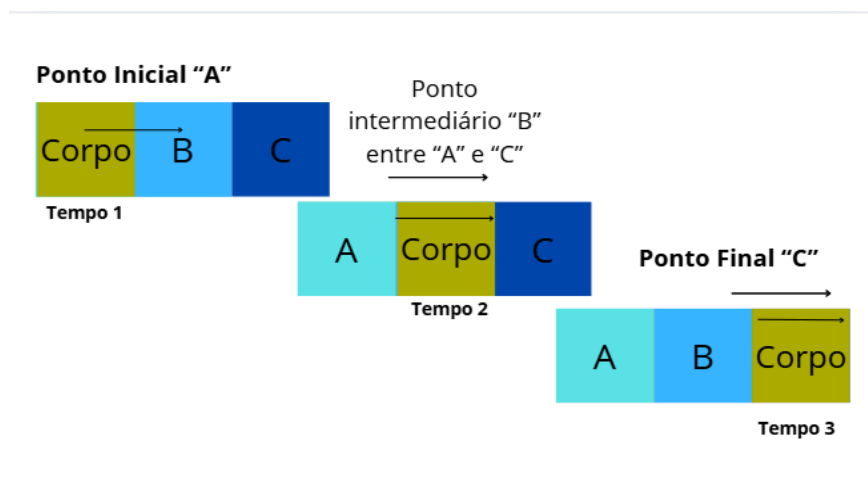
²³ Tradução livre: “O movimento é o abandono contínuo de um lugar e a aquisição de outro. Ao lugar que se abandona costuma-se chamar termo a quo, e ao que se adquire, termo ad quem. Digo contínuo porque nenhum corpo, por menor que seja, pode sair completamente do primeiro lugar de uma vez, de modo que alguma parte sua não esteja em uma parte que seja comum a ambos os lugares, a saber, ao abandonado e ao adquirido.”

²⁴ Tradução livre: “Diz-se que algo está em repouso quando, durante algum tempo, permanece no mesmo lugar, e diz-se que está se movendo ou que se moveu quando esteve anteriormente em um lugar distinto daquele que agora ocupa. Dessas definições, deduz-se, em primeiro lugar, que tudo o que se move já se moveu, pois, se o que se move está no mesmo lugar que antes, está em repouso – ou seja, não se move –, pela definição de repouso; e,

O autor apresenta nessa citação dois conceitos importantes ao seu mecanicismo, a saber, os conceitos de Repouso e Movimento. Repouso consiste na situação em que um corpo permanece durante um determinado período estático, imóvel sobre um espaço específico. Já o movimento, do contrário, é um estado cinético, consiste na alternância de um corpo em relação à posição ocupada no espaço, ou seja, movimento consiste na transição por parte de um corpo de um espaço ou mais espaços durante um determinado período²⁵. Logo, essas definições, embora diferentes, estão relacionadas, tendo em vista que as definições de ambas levam em consideração critérios espaço-temporais, ou seja, tanto movimento quanto repouso são definidos por meio da posição que ocupam no espaço e no tempo.

Tomando como base essas definições, movimento e repouso, seguem-se outras definições. Primeiramente, a concepção de que *“todo lo que se mueve se ha movido”*, pois se um corpo está em movimento e seu ponto de partida era o espaço “A” e seu ponto final era o espaço “C”, o corpo em questão precisou fazer a transição primeiramente do espaço “A” para o espaço “B” e, posteriormente, do espaço “B” para o espaço “C”. Logo, se o corpo está em movimento quando chegou ao espaço “C”, significa que ele já estava em movimento anteriormente, haja vista que precisou se deslocar sobre espaços anteriores para poder chegar ao seu ponto final. Conforme o ilustrado na figura abaixo:

Figura 1 — Ilustração sobre a descrição de movimento



Fonte: Produção do próprio autor.

se está em outro lugar, moveu-se, pela definição de movimento. Em segundo lugar, o que se move ainda está se movendo, pois o que se move abandona o lugar em que se encontra e, dessa forma, adquirirá outro; logo, ainda continuará se movendo. Em terceiro lugar, o que se move não está em um único lugar por algum tempo, por mais exíguo que seja, já que, pela definição de repouso, o que permanece no mesmo lugar por algum tempo está em repouso.”

²⁵ “[...] o movimento já não é a atualização do que existe em potência, mas pura e simplesmente mudança de lugar, e o estado de movimento de um corpo só muda pela ação de outro corpo” (Frateschi, 2008, p. 63).

Em segundo lugar, “*lo que se mueve, todavía se mueve*”, nesse caso, se um objeto está em movimento necessariamente significa que o movimento se dá por meio da continuidade de um processo em que um corpo em específico está abandonando um lugar para a aquisição de outro, ou seja, o movimento se desenvolve por meio de um processo contínuo.

Por fim, a afirmação de que “*lo que se mueve no está en un único lugar*”, implica na concepção de que caso um corpo permaneça em um lugar por qualquer duração de tempo, mesmo que seja mínima, estaria em repouso, o movimento depende de uma contínua alteração de posição, de uma fluidez²⁶. Nesse caso, se um corpo estiver fixo, não alterando a sua posição espacial, ele estará em repouso e não em movimento.

Assim como na citação do *De corpore*, Hobbes discorre acerca do movimento quando inicia o capítulo II do *Leviatã*, intitulado de “Da imaginação” apresentado a seguinte afirmação:

Nenhum homem dúvida da verdade da seguinte afirmação: quando uma coisa está imóvel, permanecerá imóvel para sempre, a menos que algo a agite. Mas não é tão fácil aceitar esta outra, que quando uma coisa está em movimento, permanecerá eternamente em movimento, a menos que algo a pare, muito embora a razão seja a mesma, a saber, que nada pode mudar por si só (Hobbes, 1974, p. 15).

Sobre o trecho acima, é importante destacar que essa definição apresentada por Hobbes tem como objetivo principal a instituição de uma oposição à definição apresentada por Aristóteles²⁷. Além disso, a concepção de movimento serve de base para a definição de conceitos que serão analisados no próximo capítulo, são eles: sensação, imaginação e paixões.

Ainda sobre o recorte do *Leviatã*, vale destacar dois pontos importantes, o primeiro é o de que a afirmação se próxima muito ou até mesmo pode ser considerada idêntica à definição

²⁶ Pois todo movimento em algum espaço determinado necessariamente continuará o movimento no próximo espaço, a menos que seja impedido por algum movimento externo contrário; e então a parada é tão necessária como a continuação teria sido. (Hobbes, 2022, p 376).

²⁷ Em resumo, a definição enunciada por Aristóteles no Livro III da obra Física movimento se delimita a concepção de “transição de potência para ato”, movimento se efetiva mediante uma atualização essencial, ou seja, movimento não é a capacidade de ser algo (forma) e nem o ato completo, mas a atualização de uma capacidade intrínseca ao próprio objeto (Barbosa, 2019, p. 115-116).

do conceito de *inércia*^{28 29} apresentada pela física mecânica newtoniana³⁰. O segundo é o de que essa afirmação vai ter um papel muito importante no restante da obra de Hobbes.

Hobbes, além de apresentar em sua obra uma concepção originária do mecanicismo, no mesmo parágrafo apresenta uma crítica à descrição aristotélica de movimento:

Daí se segue que as escolas afirmam que os corpos pesados caem para baixo por falta de um desejo para o repouso, e para conservação da sua natureza naquele lugar que é mais adequado para eles, atribuindo, de maneira absurda, a coisas inanimadas o desejo e o conhecimento do que é bom para sua conservação (o que é mais do que o homem possui) (Hobbes, 1974, p. 15).

As escolas às quais Hobbes se refere são principalmente as escolas medievais que ensinavam concepções acerca da natureza e dos movimentos baseadas nos escritos aristotélicos. Nesse sentido, era difundida a concepção de que os corpos possuíam os seus movimentos determinados de maneira intrínseca, ou seja, determinadas pela sua própria natureza. O movimento tinha a sua definição sustentada em uma concepção metafísica, mas principalmente finalista, concepção esta que sustentava a ideia de que um corpo poderia mover a si mesmo pois foi inserida tal condição (potência) em seu interior como uma característica fundamental. Então, era comum a interpretação de que os corpos pudessem buscar para si o local ou o movimento que fosse mais adequado para a sua existência, ou que os corpos tenderiam por conta própria ao seu lugar natural.

A concepção Aristotélica acerca do movimento é, portanto, fundamenta em uma concepção metafísica teleológica, pois além de atribuir uma autodeterminação, compreende que o movimento é ordenado por uma causa que não seja física, mas sim dada por uma espécie de finalidade natural, um *telos*, a partir da qual todos os movimentos são reduzidos à tendência natural da busca pelo repouso³¹.

²⁸ Aparentemente o conceito de inércia já havia sido elaborado por outros físicos, principalmente anteriores a Newton. Esse é o caso não só de Hobbes, como também do Galileu, que apresentou uma definição muito semelhante à definição do físico britânico. Para o italiano a nomenclatura dada a definição do movimento foi por vezes o termo “*ímpeto*”.

²⁹ “Mecanicamente, o movimento de um corpo é causado por outro corpo e, uma vez iniciado, esse movimento não termina, a menos que algo o faça parar” (Frateschi, 2008, p. 63).

³⁰ “*Todo corpo permanece em seu estado de repouso ou de movimento uniforme em linha reta, a menos que seja obrigado a mudar seu estado por forças impressas nele*”.

Os projéteis permanecem em seus movimentos enquanto não forem retardados pela resistência do ar e impelidos para baixo pela força da gravidade. Uma roda [de brinquedo], cujas partes, por sua coesão, desviam continuamente dos movimentos retilíneos, não cessa de rodar senão enquanto é retardada pelo ar. Mas os corpos maiores que são os planetas e os cometas conservam por mais tempo seus movimentos, tanto os progressivos como os circulares, por causa da menor resistência dos espaços.” NEWTON, Isaac. **Princípios matemáticos da filosofia natural**. São Paulo: Nova Cultura, 1987, p.162.

³¹ “Os medievais em sua interpretação da teoria do impetus preservaram a idéia dos lugares e direções privilegiadas no mundo físico, supondo uma força motriz responsável pela impulsão do movimento. Em função dessa teoria é postulado que o movimento é um efeito produzido por uma causa interna ao móvel, assemelhando-se a uma qualidade ou força nele impressa pela ação de um motor existente em seu interior. O

Ainda no mesmo capítulo, no segundo parágrafo, Hobbes segue apresentando afirmações que podem ser classificadas a partir dos princípios dados pelo mecanicismo:

Quando um corpo está em movimento, move-se eternamente (a menos que algo o impeça), e seja o que for que o faça, não o pode extinguir totalmente num só instante, mas apenas com o tempo e gradualmente, como vemos que acontece com a água, pois, muito embora o vento deixe de soprar, as ondas continuam a rolar durante muito tempo ainda (Hobbes, 1974, p. 15).

Em ambos os casos, é evidente que a afirmação diz respeito à interpretação sobre a dinâmica e a permanência do movimento. Essa interpretação é essencial para a compreensão da natureza dos fenômenos físicos, a exemplo da situação que ocorre com a água que é utilizada por Hobbes. O autor sugere que o vento é a causa do movimento da água e que embora o vento em um dado momento pare de direcionar a água para uma determinada região, as ondas continuarão seguindo o seu curso gradual.

Nesta subseção alguns aspectos do mecanicismo presentes na Filosofia Natural de Thomas Hobbes foram abordados, de maneira a elucidar as relações presentes entre os conceitos de “corpo” e “movimento”. Na próxima subseção, trataremos da noção de causalidade aplicada à Filosofia Natural do autor, assim como a sua relação com o mecanicismo.

1.3 Concepção de causalidade na filosofia natural

Alguns dos temas abordados na seção anterior serão retomados aqui devido a sua relação no que diz respeito à constituição da análise do pensamento hobbesiano e principalmente à influência do mecanicismo moderno na concepção de causalidade. Sendo assim, vale enfatizar que a noção de causalidade apresentada por Hobbes estabelece relação direta com a sua tese mecanicista.

Ao analisarmos as concepções físicas e metafísicas presentes na antiguidade e no período medieval, é possível estabelecer uma comparação com a modernidade. Nesse sentido, podemos constatar que é marcante uma proposta cosmológica que culmina em ruptura de uma visão de universo iniciada pelo surgimento da física moderna, principalmente no que diz respeito à concepção de causalidade. Fica evidente que o mecanicismo moderno foi a tese fundamental durante o período para realizar essa ruptura, apresentando uma concepção que

impetus, ao imprimir internamente ao móvel ações sucessivas de impulsões, provoca o movimento acelerado e a queda dos corpos. Nesse caso, a conservação indefinida do movimento se explica sempre pelo emprego de uma nova força quando o móvel tende ao repouso” (Souza, 2008, p. 45).

recusa teses teológicas e teleológicas, substituindo-as por uma interpretação ontológica mecânica da realidade.

Hobbes é um dos grandes nomes do período moderno responsáveis por estabelecer essa ruptura com a física e metafísica aristotélica. A tese defendida pelo filósofo é a de que a realidade é determinada dentro de uma concepção mecanicista, ou seja, tudo que ocorre, ou ocorreu, necessariamente deve ter uma explicação baseada em uma noção de causalidade mecânica e portanto necessária. Essa concepção determinista se estende à interpretação de todos os fenômenos naturais. Logo, para o filósofo não há exceções, tudo o que acontece deve ser explicado com base no princípio da causalidade necessária.

Nesse sentido, a noção de causalidade é de extrema relevância para o autor, pois compõe a base pela qual o filósofo compreende a efetivação dos fenômenos da realidade. Nesse sentido, a noção de causalidade na contribuição intelectual de Thomas Hobbes implica em uma tese determinista da realidade. Em outras palavras, todos os fenômenos são regidos por causas eficientes e como consequência institui-se um determinismo rigoroso. Por fim, o filósofo elabora a sua Filosofia Natural como uma ciência para a compreensão da realidade, sendo a noção de causalidade um objeto de estudo dessa área, uma vez que ela é a lei que governa a natureza.

Para dar continuidade a análise que se segue, é útil recorrer a um trecho do *De Corpore*, no qual o autor discorre sobre os termos causa e efeito, ou nos termos do filósofo, *agente e paciente*.³² “Como el fuego calienta la mano se llama *agente* y la mano calentada *paciente*. El accidente que se genera en el paciente se llama *efecto*”³³ (Hobbes, 2000, p. 111). Embora os termos *agente e paciente* se originam principalmente na filosofia aristotélica, eles passam a ser utilizados por Hobbes como fundamento para uma concepção mecanicista da Filosofia Natural que é uma visão oposta à concepção defendida pela filosofia aristotélica.

No caso de Hobbes, elimina-se as categorias metafísicas abordadas pelos seus antecessores pois, para ele, a causalidade se reduz ao contato estabelecido entre os corpos³⁴. No exemplo apresentado, o fogo é o corpo ou o agente responsável, o causador e como

³² Nesta primeira definição de causa apresentada no *De Corpore*, Hobbes, além de determinar que a relação causal se dá entre acidentes (e não entre corpos ou substâncias) e envolve um agente e um acidente (isto é, dois termos, dos quais um gera ou destrói algum acidente e o outro sofre alguma alteração), realiza duas distinções que serão centrais na defesa da tese de que todo evento tem a sua causa necessária. (Hirata, 2010, p. 35).

³³ Tradução livre: “Assim como o fogo que aquece a mão é chamado de agente, e a mão aquecida é chamada de paciente. O acidente que se gera no paciente é denominado efeito.”

³⁴ “De acordo com o conceito aristotélico de movimento, no que se refere ao repouso nenhuma causa externa é necessária para o término do movimento, que ocorre naturalmente quando se completa a atualização daquilo que se move. [...] Quando a causa final é eliminada por meio da realização do fim, é eliminada uma das condições necessárias do movimento natural e, portanto, torna-se inteiramente natural que o movimento cesse” (Frateschi, 2008, p. 64).

resultado da colisão ou do atrito surge o seu efeito. O efeito é um *accidente*, no sentido passivo de ser gerado, de ser resultado de algo, que no caso do exemplo apresentado por Hobbes consiste na alteração, na mudança mecânica do corpo afetado.

A concepção de causalidade presente aqui recusa principalmente uma noção metafísica dualista em detrimento de uma percepção reducionista materialista. Além de ser baseada em um monismo estritamente mecânico, acaba reduzindo a noção de causalidade da relação que se estabelece entre paciente e agente, ou seja, entre os corpos relacionados pelo princípio do movimento podem ser determinados de maneira materialista³⁵.

Em conformidade ao já apresentado aqui anteriormente, a noção de causalidade no interior do pensamento hobbesiano estabelece uma relação com a tese mecanicista defendida pelo autor. Nesse sentido, a citação a seguir disserta sobre a noção de causalidade:

Se entiende que un agente produce su efecto en el paciente según un cierto modo, un cierto o ciertos accidentes de los que tanto él como el paciente están dotados, es decir, no por ser cuerpos sino por estar movidos de tal o cual forma; porque de otro modo todos los agentes producirían en todos los pacientes efectos semejantes, al ser todos igualmente cuerpos. Así por ejemplo, el fuego no calienta por ser cuerpo sino por ser cálido, ni un cuerpo empuja a otro por ser cuerpo sino porque se mueve a su lugar. Por lo tanto, la causa de todos los efectos consiste en ciertos accidentes de los agentes y del paciente. Si todos esos accidentes están presentes, se produce el efecto, y si falta alguno de ellos, no se produce. Y el accidente, tanto del agente como del paciente, *sin el cual el efecto no puede producirse*, se llama *causa sine qua non*, necesario por hipótesis y requisito para producir el efecto. La *causa* simplemente, o *causa integra*, es el agregado de todos los accidentes tanto de los agentes, cuantos sean, como del paciente, supuestos los cuales no puede comprenderse ni que el efecto no se produzca ni que, si falta alguno de ellos, el efecto se produzca (Hobbes, 2000, p. 112)³⁶.

Com base na citação, a concepção de realidade apresentada por Hobbes é única e exclusivamente mecanicista. Nesse sentido, é necessário retomar a concepção de que a causalidade é compreendida pelo autor de maneira material e compreender que a sua determinação é proveniente dos movimentos corpóreos. Sendo assim, o filósofo não recorre a

³⁵ “Hobbes diz que um corpo que está em movimento só pára se um outro corpo o fizer parar. Por estar ciente de quanto essa afirmação contraria as convicções de seus contemporâneos de formação aristotélica e escolástica [...]” (Frateschi, 2008, p. 64-65).

³⁶ Tradução livre: “Entende-se que um agente produz seu efeito no paciente segundo um certo modo, certos acidentes dos quais tanto ele quanto o paciente são dotados, ou seja, não por serem *corpos*, mas por estarem movidos de tal ou qual forma. Caso contrário, todos os agentes produziriam efeitos semelhantes em todos os pacientes, já que todos são igualmente corpos. Por exemplo, o fogo não aquece por ser corpo, mas por ser quente; nem um corpo empurra outro por ser corpo, mas por mover-se em direção ao seu lugar. Portanto, a causa de todos os efeitos reside em certos acidentes do agente e do paciente. Se todos esses acidentes estão presentes, o efeito ocorre; se algum falta, não ocorre. O acidente — tanto do agente quanto do paciente — sem o qual o efeito não pode ocorrer é chamado de *causa sine qua non*, necessária por hipótese e requisito para produzir o efeito. Já a causa simples, ou *causa integra*, é o conjunto de todos os acidentes do(s) agente(s) e do paciente. Pressupondo tais acidentes, não se pode conceber que o efeito não ocorra ou que ocorra caso algum deles falte.”

conceitos como substância incorpórea, ou até mesmo outros termos ou qualidades ocultos/as, sobrenaturais, imateriais, finalistas para explicar a sua ontologia.

A tese apresentada constitui-se por meio de uma análise dos acidentes e suas propriedades, no exemplo que foi utilizado pelo autor é o calor, ou até mesmo o próprio movimento, tomando como base a interação entre agente e acidente, ou causa e efeito, que se constitui por meio de uma determinação causal relacionada aos próprios fenômenos.

No *De corpore*, Hobbes define a noção de causalidade como sendo o agregado de todos os acidentes que ocorrem, tanto no agente quanto no paciente. Esses acidentes ocorrem com o intuito de produzir o efeito proposto. Mas, ao mesmo tempo, restringe a realidade à percepção de que, havendo a presença de todos os acidentes, é impossível que o efeito não ocorra. Sendo assim, a definição de causalidade apresentada pelo filósofo revela um aspecto necessário e determinista³⁷.

1.4 Causalidade e necessitarismo hobbesiano

A noção de causalidade em Hobbes além de ter como base o mecanicismo serve de base para o seu necessitarismo. A compreensão de que tanto no agente quanto no paciente estão presentes algumas condições, ou características que a tornam necessárias são definidas levando em consideração aspectos do mecanicismo. A respeito disso, Hobbes denomina a necessidade como sendo a “*causa sine qua non*”. Logo, a noção de causalidade na perspectiva hobbesiana se trata de uma condição segundo a qual sem ela não seria possível a efetivação do resultado, dada a presença da causa, é imprescindível que o efeito ocorra.

A “*causa sine qua non*” apresentada no parágrafo anterior estabelece uma relação direta com o conceito de “*causa integra*”. Esse conceito é definido por Hobbes como sendo aquilo que envolve “*los accidentes tanto de los agentes, cuantos sean, como del paciente*”, ou seja, todas as condições que são necessárias estão presentes tanto no agente quanto no paciente. Essas condições são necessárias na causa integral, pois estabelecem uma relação de comprometimento que se efetiva por meio de um conjunto de causas dadas pela materialidade relacionando agente e paciente. Nesse sentido, caso fosse constatado a ausência de uma dessas condições, automaticamente inviabilizaria a efetivação do efeito. Sendo assim, tanto o termo

³⁷ Essa redução da necessidade da proposição à necessidade da causa encontra ela própria seu fundamento na definição da necessidade como “a consequência que resulta do que precede.” A expressão “*consequentia succedentis ad praecedentis*” designa, com efeito, o que há de comum entre a consequência que procede logicamente de uma proposição anterior e o efeito que procede realmente de uma causa antecedente. (FOISNEAU, 2019, p. 9).

“*causa sine qua non*” quanto o termo “*causa integra*” sustentam a tese de um universo fechado e rígido, especificando uma ontologia de uma natureza determinista³⁸.

Hobbes está comprometido com uma concepção determinista do universo, reduzindo a relação que se estabelece entre agente e paciente. Os denominados acidentes que aparentemente na tese apresentada não são constituídos por meio de classificações substanciais ou transcendentais, mas se estabelecem por meio de uma classificação que tem como plano de fundo uma base estrutural e metodológica que se origina na materialidade mecanicista e na noção de causalidade necessária. São esses os termos que dão conta de explicar a realidade mecanicista por meio da Filosofia Natural hobbesiana.

O autor rompe com uma tradição metafísica ao propor uma realidade que se alinha ao seu projeto de Filosofia Natural materialista. Nesse sentido, a noção de causalidade constitui-se por um lado em uma crítica ou mesmo uma recusa às concepções teleológicas da realidade — principalmente as perspectivas sustentadas pelo aristotelismo³⁹ e a filosofia medieval — e por outro, apresenta uma concepção sobre a causalidade baseada no mecanicismo (Frateschi, 2008, p. 65).

O necessitarismo hobbesiano consiste em uma perspectiva que é baseada na concepção de que em realidade todos os eventos seriam determinados por causas naturais integrais e necessárias e não causas teleológicas. Por conseguinte, não há a possibilidade de que ocorram eventos indeterminados ou denominados contingentes⁴⁰.

Para compreender a causalidade necessária em Hobbes, é crucial analisar os conceitos de causa eficiente e causa integral no *De Corpore*. A causa eficiente designa o agente direto que, por movimento, produz um efeito (ex: um corpo colidindo com outro, o primeiro é responsável pelo início do movimento do segundo). Já a causa integral abarca todas as condições necessárias para o efeito ocorrer — não apenas o agente imediato, mas a soma de fatores que tornam o resultado inevitável.

³⁸ A força dessa prova reside completamente no fato de que a causa suficiente, a saber, a causa “que possui todas as coisas requisitadas para a produção do efeito” (HOBBS, 1988, p. 15), é também uma causa necessária, a saber, uma causa “que não pode senão produzir o efeito.” (IBID, 13) Se nada falta para a produção do efeito, este deverá necessariamente se seguir. A *contrario*, se falta alguma coisa, a causa não é suficiente e o efeito não poderá se produzir. Esse algo que falta não é, pois, indiferente, mas sim uma causa *sine qua non*. Assim, a prova repousa sobre a identidade da causa necessária e da causa suficiente. (FOISNEAU, 2019, p. 4)

³⁹ “As chamadas causas formal e final são, para Hobbes, o mesmo que a eficiente, ou, por outra, não existem como causas diferentes da causa eficiente” (Frateschi, 2008, p. 65).

⁴⁰ A definição de ato necessário no *De Corpore* como o “ato cuja produção é impossível impedir” (HOBBS, 1841c, X, p. 115), ecoa diretamente a tese aristotélica segundo a qual a contingência procede do obstáculo que entrava a efetuação da causa suficiente. Simultaneamente, essa definição da necessidade arruína a definição aristotélica da contingência, dado que a causalidade integra os obstáculos à sua efetuação necessária. Deve-se concluir a partir disso que a contingência não possui mais sentido, que teria apenas um sentido nominal? Não é este o caso, pois Hobbes conserva para a contingência um significado relativo, de um lado, em relação às séries causais e, de outro lado, ao conhecimento dos sujeitos agentes. (FOISNEAU, 2019, p. 5).

Hobbes sustenta que, se todas as causas integrais estiverem presentes, o efeito é, por conseguinte, necessário. Caso se ausente uma, falha toda a cadeia. Essa visão reforça seu determinismo radical. O universo opera como uma máquina — assim como compreende o mecanicismo — cujas engrenagens (causas materiais) seguem leis que são imutáveis. No *De Corpore*, ele rejeita explicações teleológicas, reduzindo a causalidade a interações físicas mensuráveis, alinhando-se ao mecanicismo. Analisaremos alguns trechos abaixo onde o autor discorre sobre os termos.

Sobre o termo causa eficiente, Hobbes sustenta que este consiste em:

Al conjunto de accidentes, tanto del agente o de los agentes como del paciente, requeridos para que se produzca el efecto, se llama, una vez producido, *causa eficiente*. Y al conjunto de los que se encuentran en el paciente se llama, una vez producido el efecto, *causa material*. Digo una vez producido el efecto, porque donde no se produce tampoco se da causa, ya que no se puede hablar de causa donde no se puede hablar de efecto. Las causas eficiente y material son parciales o partes de la causa que hace poco llamábamos *integral*. De lo cual se deduce claramente que el efecto que esperamos cuando los agentes son idóneos se puede no obstante frustrar por falta de agentes idóneos siendo idóneo el paciente⁴¹ (Hobbes, 2000, p. 112).

Desse modo, o conjunto de acidentes do agente e do paciente que são necessários para a produção dos efeitos são denominados por Hobbes como causa eficiente. Já o conjunto de características que estão presentes somente no paciente após a produção do efeito, constituem a denominada causa material. Sendo assim, causa material e eficiente constituem partes do que é denominado como causa integral.⁴²

Sobre o termo causa integral, Hobbes sustenta que a mesma pode ser considerada como sendo uma causa suficiente dada a possibilidade da efetivação do efeito, nas próprias palavras do autor compreende-se que:

La causa íntegra es siempre suficiente para producir su efecto, siempre que ese efecto sea en absoluto posible, porque cualquier efecto que se proponga para ser producido, si se produce, pone de manifiesto que la causa que lo ha producido era suficiente, y si no se produce siendo posible, es claro que algo

⁴¹Tradução livre: “O conjunto de condições, tanto do(s) agente(s) quanto do paciente, necessárias para que o efeito ocorra, é chamado, uma vez ocorrido, de causa eficiente. E o conjunto de condições encontradas no paciente é chamado, uma vez ocorrido o efeito, de causa material. Digo uma vez ocorrido o efeito, porque onde não há efeito, não há causa, visto que não se pode falar de causa onde não se pode falar de efeito. As causas eficiente e material são parciais ou partes da causa que recentemente chamamos de causa integral. Disso decorre claramente que o efeito que esperamos quando os agentes são adequados pode, ainda assim, ser frustrado pela falta de agentes adequados, mesmo que o paciente seja adequado”.

⁴² “Das quatro causas aristotélicas, Hobbes reconhece apenas a eficiente e a material, sendo cada uma delas parte da causa inteira, ou necessária, para a produção de um efeito.” Juntas, elas fornecem as condições para que um efeito seja produzido: a causa eficiente, enquanto agregado de acidentes no agente necessários para a produção do efeito; a causa material, enquanto agregado de acidentes no paciente necessários para a produção do efeito” (Frateschi, 2008, p. 64)

faltó en algún agente o en el paciente, sin lo cual no pudo producirse, es decir, que faltó algún accidente que era requerido para su producción. Por lo tanto esa causa no era íntegra, contra lo que se suponía.

De lo cual se sigue también que, en el momento en que la causa se hace íntegra, en ese mismo momento el efecto se produce; porque si no se produjese faltaría todavía algo requerido para la producción y no era una causa íntegra como se suponía⁴³ (Hobbes, 2000, p. 112).

Em conformidade com a citação apresentada, a noção hobbesiana de causa integral representa um pilar central de seu determinismo. Para Hobbes, uma causa é considerada “*íntegra*” somente quando reúne, em sua totalidade, todos os acidentes, propriedades e condições necessárias, tanto no agente quanto no paciente, para que o efeito seja produzido de modo inevitável. Em outras palavras, a integralidade causal não admite lacunas. Se todos os elementos estiverem presentes e adequadamente coordenados, o efeito não pode deixar de ocorrer. Logo, a concepção de causa *íntegra* opera como uma rede fechada de determinações materiais. Essa concepção está profundamente enraizada no materialismo de Hobbes, conforme abordado anteriormente, onde a realidade é regida por leis causais inflexíveis⁴⁴.

Quando o efeito não se concretiza, mesmo em situações onde sua possibilidade lógica é reconhecida, Hobbes argumenta que isso só pode ocorrer devido à ausência de pelo menos um componente essencial na cadeia causal. Essa falha pode residir tanto no agente (como a falta de uma força específica ou de um movimento necessário) quanto no paciente (como uma resistência imprevista ou uma disposição inadequada). Nesse sentido, a não realização do efeito funciona como um diagnóstico empírico de que a suposta causa não era verdadeiramente integral, pois faltava-lhe algum elemento essencial. Essa rigidez lógica reforça a ideia de que, no esquema hobbesiano, não há espaço para contingência ou acaso — apenas para causalidades completas ou incompletas.

⁴³ Tradução livre: “Uma causa completa é sempre suficiente para produzir seu efeito, desde que esse efeito seja de alguma forma possível, pois qualquer efeito que se pretenda produzir, se ocorrer, demonstra que a causa que o produziu foi suficiente, e se não ocorrer, mesmo sendo possível, fica claro que algo faltou em algum agente ou no paciente, sem o qual não poderia ter ocorrido; isto é, faltou algum acidente necessário para a sua produção. Portanto, essa causa não era completa, ao contrário do que se supunha.

Disso se segue também que, no momento em que a causa se completa, nesse mesmo instante o efeito ocorre; pois, se não ocorresse, algo necessário para a sua produção ainda estaria faltando, e não se tratava de uma causa completa como se supunha”

⁴⁴ Em sétimo lugar, sustento ser uma causa suficiente aquela para a qual nada que seja indispensável para produzir o efeito esteja faltando. A mesma é também uma causa necessária, pois, se for possível que uma causa suficiente não produza o efeito, então faltava algo que era indispensável para a sua produção; e assim a causa não era suficiente. Mas se for impossível que uma causa suficiente não produza o efeito, então uma causa suficiente é uma causa necessária, pois se diz que produz um efeito necessariamente o que não pode senão o produzir. Assim, é evidente que tudo o que se produz é produzido necessariamente, pois tudo o que é produzido tem uma causa suficiente para produzi-lo ou, então, não teria sido produzido. (Hobbes, 2022, p. 433).

A tese de que se a causa é integral, é necessária à produção do efeito, sintetiza o cerne do determinismo radical de Hobbes⁴⁵. Ele não apenas sustenta uma perspectiva determinista, mas também recusa qualquer possibilidade aberta no curso da natureza⁴⁶. Para o filósofo, o mundo funciona como um mecanismo de relojoaria: uma vez que todas as engrenagens (causas parciais) estão presentes e alinhadas — ou seja, quando a causa integral está plenamente configurada —, o movimento subsequente, o efeito, é uma consequência lógica. Assim como uma verdade matemática. Portanto, a causa integral não é um conceito abstrato, mas a expressão máxima de um universo regido por necessidades materiais irrefutáveis, onde até mesmo o termo “acaso” é apenas um nome para causas que ainda não compreendemos.

Em conformidade com o que foi abordado em parágrafos anteriores, é impossível compreender a autonomia no que diz respeito ao início de um evento, ou seja, é ininteligível por meio de uma perspectiva lógica a noção de que um efeito pode se autodeterminar, é imprescindível que exista uma causa para todos os efeitos. Todo efeito essencialmente necessita estar conectado diretamente a uma causa, assim como toda causa inevitavelmente — pela própria definição que constituem os termos — deve produzir um efeito. Logo, não há efeito que ocorra sem uma causa e do contrário não há causas que não causem nenhum efeito.⁴⁷

Ao assimilar a definição de causalidade à realidade mecanicista principalmente no que diz respeito ao princípio de movimento, Hobbes também fundamenta uma concepção de causalidade necessária. Necessário é definido pelo autor como sendo:

Necessário é o que é impossível ser de outro modo, ou o que não pode ocorrer de outro modo. Portanto, *necessário, possível e impossível* não têm significado em referência ao tempo passado ou presente, mas apenas ao tempo vindouro. [...] já o meu *necessário* era necessário desde toda a eternidade, e, não obstante, não é inconsistente com a verdadeira liberdade, que não consiste em determinar a si mesmo, mas em fazer aquilo que a vontade está determinada a fazer (Hobbes, 2022, p. 78).

⁴⁵ “Em sua defesa da necessidade de todos os eventos por meio da identificação semântica entre causa suficiente e causa necessária, Hobbes insiste na questão da inteligibilidade: a causa suficiente ou integral é aquela em cuja presença não se pode entender que o efeito proposto não se siga” (Hobbes, 2022, p. 23).

⁴⁶ Assim sendo, a totalidade exaustiva de todas as condições *sine quibus non*, isto é, das condições necessárias, para a produção do efeito, que constitui a sua causa integral, será, na filosofia de Hobbes, identificada com a condição suficiente desta produção, que, por sua vez, será identificada com a sua causa necessária, transformando-se causa integral, causa suficiente e causa necessária em termos sinônimos. Eis a sinonímia que constitui o cerne da tese de que todo efeito possui uma causa necessária (Hirata, 2010, p. 37).

⁴⁷ “A relação necessária entre a causa e seu efeito não só é provada pela imbricação entre o conceito de causa suficiente e de seu efeito e pela dependência que o princípio de bivalência possui em relação a ela, mas também pela imprescindibilidade desta relação na representação dos eventos no tempo, pois é impossível conceber um evento sem uma causa, causa que só pode ser, aliás, necessária” (Hirata, 2010, p. 45)

Esta citação retirada do *Questions* estabelece relação com outras situações apresentadas anteriormente e algumas ideias que vinham sendo abordadas. Primeiro aspecto é a questão da conexão da causalidade com as categorias de tempo e espaço, especificamente a respeito do tempo, nesse trecho é reforçado a ideia de que a necessidade se dá de maneira contínua.

Pensemos acerca das três divisões apresentadas pelo autor nesse trecho, sendo o passado, presente e futuro, a necessidade nesse caso se aplicaria somente aos fenômenos futuros. Nesse sentido, os eventos passados e presentes são fatos consumados, imutáveis, onde a necessidade passa ser considerada irrelevante, dificilmente se dissertará sobre a necessidade dos acontecimentos presentes ou até mesmo dos eventos passados. Logo, a grande contribuição das teses necessitaristas/deterministas é a atribuição da necessidade aos acontecimentos futuros e à recusa à concepção de futuros contingentes.

A necessidade dos eventos futuros tem como base o respeito ao princípio de bivalência, uma vez que de acordo com tal princípio, quando falamos algo, esse algo necessariamente deve ser verdadeiro ou falso. Nesse caso, o mesmo ocorre com relação à necessidade do futuro: quando falamos sobre a necessidade de um fenômeno futuro, estamos defendendo que ou algo poderá ocorrer ou não poderá ocorrer, ou ainda que é verdadeiro que algo poderá ocorrer ou é falso que esse mesmo algo possa ocorrer.

1.5 Decreto divino como princípio originário do necessitarismo

A Filosofia Natural de Hobbes é desenvolvida por meio de elementos do mecanicismo e da noção de causalidade. A tese hobbesiana mescla elementos de uma metafísica materialista e sustenta uma causalidade baseada no decreto divino — decreto este que é compreendido como sendo o responsável por dar origem a todas as cadeias causais. Nesse sentido, ao defender o necessitarismo, o autor concilia uma perspectiva científica por meio da noção de causalidade com uma concepção mecanicista de Deus, propondo uma ontologia onde tudo seria determinado previamente pelo decreto divino, como o próprio autor define:

Aquilo que digo necessitar e determinar toda ação - a fim de que ele não possa mais ter dúvidas acerca do sentido do que digo é a soma de todas as coisas que, existindo agora, conduzem e concorrem posteriormente para a produção daquela ação, sendo que o efeito não poderia ser produzido se a essa soma estivesse faltando uma única coisa. Esse concurso de causas, no qual cada uma delas é determinada a existir tal como existe por semelhantes concursos de causas precedentes, pode bem ser denominado - pois todas foram estabelecidas e ordenadas pela causa eterna de todas as coisas, Deus Todo —Poderoso — o decreto de Deus (Hobbes, 2022, p. 151).

Nesse trecho, fica evidente que a noção de causalidade apresentada por Hobbes implica em uma concepção determinista da realidade. Essa concepção concilia harmoniosamente causalidade e o decreto divino, pois a origem de seu determinismo é um argumento teológico. O autor amplia a sua concepção de causalidade, tornando uma noção de causalidade geral, quando apresenta a sua concepção acerca do conceito de causalidade integral.

A concepção de que há uma cadeia causal, que basicamente consiste em um conjunto de causas interligadas entre si, acaba reforçando uma visão mecanicista do filósofo, pois para o mecanicismo hobbesiano, o universo é uma grande máquina operada por eventos resultantes de uma cadeia infinita da dinâmica que se estabelece entre corpos e movimentos. Logo, há uma relação entre a concepção mecanicista com a noção de causalidade e, por conseguinte, com o determinismo.

A citação apresentada anteriormente sustenta uma causalidade determinada e preexistente que tem a sua origem no decreto divino. Toda a realidade é determinada, todos os efeitos observáveis resultam de uma causa direta. Essas causas são constituídas por meio de uma cadeia, na perspectiva de que as causas antecedem temporalmente os efeitos de maneira mecânica, onde cada movimento determina cada evento posterior por meio de interações físicas. Logo, o materialismo hobbesiano compreende que há uma cadeia causal, que origina todos os eventos, no sentido de que há uma “cadeia” ou conjunto de causas e que nada escapa a elas sendo resultante do decreto divino⁴⁸.

Hobbes inicia, assim, uma concepção ontológica da realidade que tem como base simultaneamente o mecanicismo moderno, característico da revolução científica do seu contexto, e embora Hobbes critique algumas partes também se baseia em uma tradição teológica que reconhece Deus como causa primeira. No entanto, é imprescindível ressaltar que o filósofo não estabelece uma hierarquia entre essas duas perspectivas. Tampouco defende que Deus interfira diretamente na natureza a todo momento, mesmo reconhecendo sua onipotência. Em vez disso, Hobbes articula na sua perspectiva um modelo no qual o mecanicismo e o decreto divino coexistem de forma harmoniosa e acabam se tornando argumentos complementares, sem sobreposição ou conflito entre ambas.

⁴⁸ Que nada se produz pela fortuna enquanto causa, nem qualquer coisa sem uma causa ou concurso de causas suficientes para produzi-la; e que toda causa e seu concurso advêm da providência, bel-prazer e operação de Deus; e que, por conseguinte, embora eu, junto com outros, chame muitos eventos de *contingentes*, e diga que *aconteçam*, não obstante, porque todos têm suas várias causas suficientes, e essas causas, novamente, suas causas precedentes, digo que *acontecem* necessariamente. (Hobbes, 2022, p. 506).

Para compreender essa síntese, é útil recorrer à famosa metáfora do relógio, amplamente utilizada por pensadores mecanicistas da época, a qual descreve a realidade como um grande relógio, uma máquina complexa cujo funcionamento depende de engrenagens interligadas entre si — as causas naturais que determinam cada evento. Essas engrenagens operam de acordo com leis fixas e imutáveis, que garantem a regularidade e a previsibilidade do todo. O decreto divino é inserido nessa analogia, correspondendo ao relojoeiro: Deus é o artífice que concebeu, planejou e construiu o mecanismo, definindo suas regras de funcionamento no momento da criação. Uma vez criado, porém, o relógio funciona autonomamente, sem necessidade de ajustes ou intervenções contínuas. Da mesma forma, o mundo, após ser instituído pelo decreto eterno de Deus, segue seu curso determinístico desde o princípio, regido exclusivamente pelas causas necessárias e integrais — sendo as interações materiais que Hobbes descreve em termos de movimento e repouso.

Essa visão permite a Hobbes conciliar um debate imposto entre a onipotência divina com a autonomia das leis naturais. A resposta do autor é a de que Deus não exerce sua soberania por meio de intervenções milagrosas no nosso dia a dia, mas sim ao estabelecer, de uma vez por todas, a estrutura causal do universo.

Tampouco o concurso de todas as causas constituem uma única cadeia ou concatenação simples, mas um número incalculável de cadeias unidas, não em todas as partes, mas no primeiro elo, Deus Todo-Poderoso; por conseguinte, a causa inteira de um evento não depende apenas de uma única cadeia, mas de muitas delas juntas. (Hobbes, 2022, p. 152).

O decreto divino, portanto, não é um ato contínuo de vontade, mas um framework metafísico que garante a coerência, a necessidade e o determinismo do mundo natural. Isso não diminui o poder de Deus, pelo contrário, reforça sua perfeição e qualidades como onipotência, já que um relógio bem construído e perfeito não requer reparos. A natureza, assim, é perfeita e torna-se um sistema fechado de causas e efeitos, onde até mesmo a vontade humana — tema crucial para a filosofia política hobbesiana — é determinada por cadeias causais antecedentes⁴⁹.

Hobbes, portanto, reconhece o poder dessa divindade, mas a conceitualiza em termos compatíveis com o materialismo científico emergente. Seu Deus é o criador, mas não um agente ativo no mundo. Em suma, a síntese entre mecanicismo e decreto divino possui seu

⁴⁹ Ademais, posso dizer que, embora Deus seja a causa de todos os movimentos e de todas as ações e que o pecado, por conseguinte - a menos que não seja nem movimento nem ação -, resulte necessariamente do primeiro motor, não se pode dizer, contudo, que Deus é o autor do pecado, porque o autor não é aquele que necessita uma ação, mas aquele que a ordena e a autoriza. (Hobbes, 2022, p. 186).

protagonismo por ser uma tese que objetiva a conciliação de opostos. Trata-se mais de uma redefinição da proposta apresentada pelos escolásticos de ambos os conceitos, integrando-os em uma visão de mundo coerente, rigorosa, fechada e profundamente influente para o pensamento moderno.

1.5.1 A concepção da causalidade relacionada à definição de Filosofia

A concepção de causalidade na obra de Hobbes é útil para compreender a sua proposta a temas de origem ontológica mas também serve como fundamento para a definição de concepções epistemológicas. Nesse sentido, vale destacar a própria definição da filosofia enquanto área do conhecimento apresentada pelo autor no primeiro capítulo do *De corpore*:

A filosofia é o conhecimento adquirido pelo reto raciocínio dos Efeitos ou Fenômenos, a partir da concepção de suas Causas ou Gerações; e, inversamente, de quais podem ser as Gerações a partir dos efeitos conhecidos.

Para compreender essa definição, convém considerar em primeiro lugar que a Sensação e a Memória das coisas, que são comuns aos homens e a todos os seres animados, embora sejam conhecimento, como nos foram dadas imediatamente pela natureza e não foram adquiridas pelo raciocínio, não são, contudo, filosofia (Hobbes, 2009, p. 19).

Nesse trecho, o filósofo nos apresenta uma concepção da filosofia destacando principalmente o seu aspecto racional⁵⁰. O autor compreende a filosofia como sinônimo do conhecimento científico. A filosofia é baseada em um método específico que se desenvolve por meio do raciocínio lógico⁵¹. O conhecimento — nesse caso o filosófico — é compreendido pelo filósofo como sendo o conhecimento que pode ser desenvolvido de duas maneiras: deduzindo as causas a partir dos efeitos ou inferindo os efeitos a partir das causas.

Assim como no *De Corpore*, no *Leviatã* o autor apresenta uma afirmação semelhante no capítulo III, denominado “Da consequência ou cadeia de imaginações”: “Esta cadeia de pensamentos, ou discurso mental, é de dois tipos. O primeiro é livre, sem desígnio, e inconstante. Como quando não há um pensamento apaixonado para governar e dirigir aqueles que se lhe seguem, como fim ou meta de algum desejo, ou outra paixão” (Hobbes, 1974, p. 20). Nesse sentido, esse trecho que embora diga respeito à “*Cadeia de Pensamento* ou

⁵⁰ “Como a filosofia se identifica com a própria razão, ela deve ser adquirida à maneira das operações matemáticas, por composição ou síntese e por resolução ou análise, de forma que “aqueles que buscam a filosofia natural a buscam inutilmente, se não assumem os princípios de investigação da geometria” (Hirata, 2012, p. 28-29).

⁵¹ “Além disso, vale ressaltar que a ordem da disposição das ciências na composição do sistema filosófico hobbesiano não pode ser entendida apenas como uma questão meramente expositiva, pois, como veremos, estas são ordenadas por Hobbes através da relação lógica que mantêm entre si” (Silva, 2023, p. 35).

Discurso Mental” está conectado ao tema abordado aqui — a definição de filosofia como ciência de análise indutiva ou dedutiva da relação que se estabelece entre causas e efeitos.

No mesmo capítulo, alguns parágrafos à frente, o autor irá nos apresentar a concepção de que raciocinar é estabelecer uma cadeia de pensamentos, cujo objetivo é compreender a relação que se estabelece entre causa e efeito conforme descrição apresentada no trecho a seguir:

A cadeia dos pensamentos regulados é de duas espécies: uma, quando, a partir de um efeito imaginado, procuramos as causas, ou meios que o produziram, e esta espécie é comum ao homem e aos outros animais; a outra é quando, imaginando seja o que for, procuramos todos os possíveis efeitos que podem por essa coisa ser produzidos ou, por outras palavras, imaginamos o que podemos fazer com ela, quando a tivermos (Hobbes, 1974, p. 21).

Essa concepção tem como objetivo estabelecer uma proposta empírica para a compreensão da realidade⁵². Nesse sentido, os efeitos são percebidos por meio das observações e a partir dessas observações inferimos as causas originárias dos mesmos. Dessa forma, a definição da Filosofia Natural enquanto área do conhecimento é descrita pelo autor com base em princípios da relação que se estabelece entre causa e efeito, ou seja, o raciocínio filosófico está relacionado a concepções apresentadas pela física. Logo, rejeita a possibilidade de classificação da Filosofia que leva em consideração aspectos suprassensíveis, essa rejeição se estende também para outros aspectos da perspectiva hobbesiana, como por exemplo a política — Se fazer Filosofia Natural é analisar as causas e os efeitos, fazer Filosofia Política é analisar também esses elementos.

Em conformidade com o apresentado anteriormente, vale destacar que o autor distingue raciocínio filosófico do senso comum. Para o autor, o conhecimento acessado por meio da memória, bem como a sensação nos apresenta concepções brutas sobre a realidade, e é comum a todos os homens. Sendo assim, o autor estabelece uma separação do conhecimento do senso comum quando comparado ao conhecimento proveniente do raciocínio filosófico ou científico, justamente pelo fato de que a filosofia se organiza metodologicamente a partir de dados provenientes da análise sobre um sistema coerente presente na relação entre causa e efeito⁵³.

⁵² “Uma vez que a filosofia é definida como a investigação racional das causas e dos efeitos, é excluída dela todo saber que não seja adquirido pela razão. Por isso, a sensação e a memória, bem como a experiência e a prudência, que consiste na expectativa no futuro de fatos semelhantes aos passados, ainda que sejam conhecimentos, não são constitutivas da filosofia” (Hirata, 2012, p. 26).

⁵³ “Mas Hobbes não apenas reduz o objeto da filosofia aos corpos, justificando esta redução pela sua teoria da representação e argumentando que só podemos conceber aquilo que foi alguma vez fornecido pelos sentidos,

Nesse sentido, Hobbes acaba por delimitar que a realidade é constituída por corpos e movimentos e que a função ou o papel da Filosofia dado esse contexto é analisar as causas e os efeitos. *O reto raciocínio* é a chave para a compreensão da função da Filosofia, pois consiste na análise puramente material da realidade.

Para o desenvolvimento dessa análise mecanicista-materialista da realidade Hobbes sugere dois métodos específicos: O método sintético e o método analítico. O processo de construção de conhecimento em Hobbes pressupõe de um lado, a análise decompõe os dados proveniente da experiência sensorial com o objetivo de constituir a busca de suas causas primeiras. Por outro lado, o movimento contrário que se constitui mediante o desenvolvimento de uma síntese, ou o método sintético, que possui como objetivo reconstruir racionalmente a origem dos objetos a partir das suas causas⁵⁴. Sendo assim, ambos os métodos elucidados pelo filósofo objetivam o estabelecimento e consolidação do rigor acerca da investigação filosófica.

Dito de outra forma, Hobbes propõe que fazer filosofia é utilizar-se do *reto raciocínio* para compreender o universo de maneira mecânica, ou seja, compreender a realidade a partir da relação causal. Toda análise que está para além dessa classificação não é uma atividade filosófica. Um exemplo é o caso das análises sobre as supostas “substâncias incorpóreas”. Logo, fazer filosofia, em sentido metafórico, é “dissecar a realidade”, ainda em sentido metafórico, fazer filosofia é estabelecer um raciocínio por meio de uma “engenharia reversa”, fazer filosofia é compreender a realidade recorrendo ao uso da razão — classificação que está alinhada à nascente ciência moderna⁵⁵.

Além disso, a definição de filosofia ou de ciência segue uma classificação apresentada pelo próprio autor. O método de análise para a base da Filosofia é descrito por Hobbes é classificado levando em consideração a seguinte cronologia: o estudo da filosofia civil deriva do estudo da filosofia moral e a filosofia moral deriva do estudo da física (Hobbes, 2009, p. 143-145). A transição do estudo da física para o estudo da filosofia moral reflete a continuidade desenvolvida em seu sistema mecânico-materialista. O filósofo sustenta que os objetos da moral, isto é, as inclinações e paixões, são movimentos internos que se originam

como também equaciona substancialidade e corporeidade, reduzindo toda a realidade aos corpos e seus acidentes” (Hirata, 2012, p. 27).

⁵⁴ “Ou seja, o método pressupõe a aplicação de dois procedimentos distintos, isto é, o “método sintético” (aquele que descreve a gênese das coisas a partir das suas causas constitutivas) e o “método analítico” (aquele que parte dos efeitos dos objetos, tal como se apresentam aos sentidos, e chega-se até as suas causas constitutivas) que estão, para Hobbes, inter-relacionados no processo do conhecimento filosófico” (Silva, 2023, p. 33).

⁵⁵ “Afim, Hobbes delimita os objetos da filosofia em função do que a razão natural pode conhecer e de seu consequente método para filosofar: a filosofia só trata de corpos e, mais ainda, apenas de corpos dos quais se pode conceber uma geração” (Hirata, 2012, p. 29)

das nossas sensações e da imaginação. Por fim, a moralidade não é um domínio isolado, mas uma extensão da física aplicada ao estudo da mente humana⁵⁶. Assim como, o estudo das partes que compõem a filosofia moral possibilitaria o estabelecimento de uma filosofia civil que objetive uma vida segura e pacífica⁵⁷.

Diante do exposto, passamos agora à análise das concepções sobre os movimentos internos que compõem a definição de homem hobbesiano.

⁵⁶ “Levando em consideração este fato, após a física chega-se à filosofia moral (Cf. TERREL, 1994). A posição da filosofia moral após a física é justificada por Hobbes através da relação de dependência que ambas mantêm entre si. Este explica esta relação argumentando que sendo os movimentos da mente (tais como o apetite, a aversão, o amor, a benevolência, a esperança, o medo, o ódio, a emulação, a inveja, etc.) objetos de estudo da moral, estes possuem suas causas na sensação e na imaginação que são, portanto, objetos de estudo da física.” (Silva, 2023, p. 35).

⁵⁷ “Depois da filosofia primeira vem a geometria, ou a ciência que demonstra os efeitos do movimento simples. A mecânica, ou a demonstração dos efeitos de corpos inteiros atuando uns sobre os outros, vem depois, seguida pela física, ou o estudo dos movimentos invisíveis das partes dos corpos, incluindo os efeitos dos movimentos dos corpos exteriores sobre os sentidos. A filosofia moral tem a ver com os efeitos internos dos sentidos na forma de paixões e ações voluntárias. Finalmente, a filosofia civil deduz regras de conduta que asseguram a paz, regras que são passíveis de serem seguidas por criaturas com nossas constituições internas” (Sorell, 2011, p. 71).

2 A INFLUÊNCIA DA FILOSOFIA NATURAL APLICADA AO ESTUDO DO HOMEM

O objetivo do presente capítulo é estabelecer uma análise acerca da concepção de homem apresentada por Hobbes. O intuito é o de desenvolver uma análise de conceitos como sensação, imaginação, conatus, paixões, movimentos voluntários, deliberação e outros. Compreender como constitui-se por meio da adoção de uma perspectiva alicerçada na nascente ciência moderna. A análise que pretendemos demonstrar é a de que o mecanicismo Hobbesiano se coloca como matriz explicativa para a relação entre a liberdade necessidade no âmbito da condição humana, ao sustentar que a vontade está submetida às mesmas leis causais que regem os corpos na natureza. Hobbes compreende que a sensação, imaginação e as paixões são como movimentos internos decorrentes de estímulos externos, os quais, encadeados segundo nexos de causalidade necessários, culminam na determinação da vontade. Destarte, a vontade não se configura como instância autônoma e livre, mas resultante de um processo mecânico de causas e efeitos.

A investigação se desenvolve levando em consideração conceitos que são de extrema importância para a interpretação do que pretendemos desenvolver da concepção de homem em Hobbes. Nesse sentido, desenvolvemos a análise do conceito de sensação, tendo em vista que o mesmo constitui segundo o próprio autor a “origem de todos os outros movimentos internos do homem”. Como consequência, passamos à análise da imaginação, conceito que é definido pelo autor como uma espécie de imagem mental que se efetiva em nossa mente mediante a ausência do objeto (memória). As nossas memórias/imaginações possuem um papel importantíssimo no que diz respeito à definição das paixões para o autor, pois são as nossas memórias que determinam as nossas paixões.

As paixões são compreendidas pelo autor levando em consideração a uma classificação mecanicista pois constituem movimentos internos. Tendo em vista que são movimentos, as paixões para Hobbes são classificadas por meio de dois tipos de movimentos diferentes: um movimento em direção e outro de afastamento, o primeiro é definido como desejo e o último como aversão. Ainda acerca das paixões, para o autor o processo de deliberação consiste no conflito entre essas paixões e a paixão que prevalecerá no último instante (desejo ou aversão) determinarão a vontade, vontade que é definida pelo autor como uma paixão.

Por fim, a liberdade para o autor não reside na capacidade autônoma/ racional de determinar a nossa vontade/deliberar. O processo de deliberação é compreendido pelo autor

levando em consideração o determinismo. Além disso, a liberdade é compreendida como um movimento que não encontra impedimentos externos para a sua continuidade. Sendo assim, o capítulo que se segue explora a visão hobbesiana acerca de temas que constituem a definição do homem enquanto um corpo em movimento, sujeito a leis dadas pela causalidade e o mecanicismo.

2.1 Sensação

A análise que pretendemos desenvolver aqui se dará tomando como base o que o autor define como *movimentos internos da nossa mente humana*. Nas palavras do próprio autor: “A origem de todas elas é aquilo que denominamos sensação (pois não há nenhuma concepção no espírito do homem, que primeiro não tenha sido originada, total ou parcialmente, nos órgãos dos sentidos). O resto deriva daquela origem.” (Hobbes, 1974, p. 13). Maria Isabel Limongi destaca que a intenção de Hobbes por descrever as paixões consiste em uma “tese de que toda mudança é movimento deve ser compreendida levando-se em conta que o ponto de partida da física hobbesiana é a aparência sensível” (Limongi, 2009, p. 37-38). Desse modo, tudo o que se segue na mente será resultado da sensação⁵⁸. Por isso, Hobbes define a sensação como a origem interna de todos os movimentos internos/humanos.

Para Hobbes, a *sensação* é um tipo de movimento interno resultante da relação entre o homem e os corpos exteriores, *sensação* é sobre como o homem é afetado pelos corpos exteriores⁵⁹. Frateschi reforça essa tese ao afirmar que: “A sensação é entendida como efeito de um movimento local em nós: a reação motora do cérebro a um movimento vindo do exterior” (Frateschi, 2008, p. 66). Sendo assim, essa definição corporal ou a dinâmica corpórea da *sensação* em Hobbes é um processo que se desenvolve no organismo humano, resultante do seu exterior⁶⁰. Esse processo ocorre internamente em nosso corpo como resultado de impulsos ou estímulos nervosos que são desencadeados do ambiente externo, como por exemplo a luz, som e outros agentes sensoriais.

⁵⁸ “Os sentidos são importantes para Hobbes, pois ele sustenta a visão empirista padrão de que “não há nenhuma concepção na mente de um homem que não tenha sido de início, totalmente ou em parte, originada nos órgãos dos sentidos. As restantes são derivadas daquele original” (Lev, cap. 1, EW III, 1) (Gert, 2011, p. 194).

⁵⁹ Em conformidade ao analisado no capítulo anterior, especificamente quando tratamos do mecanicismo presente na obra hobbesiana, pode-se afirmar que, para o autor só existem corpos e movimento, o que não é corpo é denominado como movimento.

⁶⁰ “Como también la presión más externa procede de alguna presión de un cuerpo más alejado; y así sucesivamente, hasta que se llegue a aquello de lo que juzgamos que se deriva, como de una primera fuente, el fantasma mismo que se produce en la sensación. Y a eso, sea lo que fuere, se le suele llamar objeto. Por lo tanto la sensación es algún movimiento interno en el sentiente, generado por algún movimiento de las partes internas del objeto y propagado a través de algunos medios a la parte más interior del órgano” (Hobbes, 2002, p. 299)

Nesse sentido, a concepção de que a *sensação* é uma reação “motora” remonta a uma definição de que a *sensação* seria reduzida a ações musculares simples. Sendo assim, a *sensação* é entendida como sendo uma “reação” que se estabelece por meio de um processo neurofisiológico que origina uma experiência subjetiva e desencadeia outros movimento internos⁶¹ — ou, como define o próprio autor:

A causa da sensação é o corpo exterior, ou objeto, que pressiona o órgão próprio de cada sentido, ou de forma imediata, como no gosto e tato, ou de forma mediata, como na vista, no ouvido, e no cheiro; a qual pressão, pela mediação dos nervos, e outras cordas e membranas do corpo, prolongada para dentro em direção ao cérebro e coração, causa ali uma resistência, ou contrapressão, ou esforço do coração, para se transmitir; cujo esforço, porque para fora, parece ser de algum modo exterior. E é a esta aparência, ou ilusão, que os homens chamam sensação; e consiste, no que se refere à visão, numa luz, ou cor figurada; em relação ao ouvido, num som, em relação ao olfato, num cheiro, em relação à língua e paladar, num sabor, e, em relação ao resto do corpo, em frio, calor, dureza, macieza, e outras qualidades, tantas quantas discernimos pelo sentir (Hobbes, 1974, p. 13).

Essa citação apresenta o conceito de *sensação* como resultado da interação entre os corpos exteriores e os nossos órgãos dos sentidos. Nesse sentido, a *sensação* se desenvolve por meio de uma relação que se estabelece motivada por uma pressão física, exercida pelos objetos físicos externos sobre os órgãos dos nossos sentidos. Essa concepção ressalta a ideia de que para a efetivação de uma *sensação*, é requerido um contato direto ou indireto do nosso corpo e dos órgãos responsáveis pelos nossos sentidos com o objeto físico do exterior, responsável pela efetivação da sensação, ou seja, é necessário tocar um objeto para que seja possível a percepção de que o mesmo está quente⁶². Sendo assim, os sentidos e seus respectivos órgãos são um intermediário físico para a efetivação da *sensação*.

Ya se ha demostrado (en el cap. VIII, art. 9) que todo cambio es algún movimiento o conato, conato que es también un movimiento, en las partes internas del objeto cambiado, por el hecho de que, en la medida en que las partes, aun las mínimas, de cualquier cuerpo conservan entre sí su posición, no sucede nada nuevo (a no ser tal vez que todo se pueda mover simultáneamente), sino que el objeto sea y aparezca ser el mismo que antes era y parecía. Por lo tanto la sensación no puede ser otra cosa en el sentiente que el movimiento de algunas partes que existen en el interior del mismo, las

⁶¹ “Ora, o que aparece diferentemente não é outra coisa senão os acidentes dos corpos na medida em que são gerados ou destruídos e na medida em que produzem em nós concepções diferentes acerca dos corpos a que se atribuem. De modo que toda mudança, todo processo de geração e destruição de acidentes devem ser compreendidos por referência ao processo de percepção” (Limongi, 2009, p. 38-39).

⁶² “Aqui, a demonstração supõe uma tese que não se aplica prioritariamente ao processo perceptivo: um corpo em repouso posto em movimento supõe a ação de outro corpo porque do contrário não haveria nenhum motivo para que seu movimento fosse numa e não em outra direção. [...] Assim, toda alteração do estado de movimento ou repouso de um corpo supõe a operação de um movimento sobre ele, movimento cuja origem, sendo externa ao corpo, só pode estar num corpo contíguo” (Limongi, 2009, p. 39-40).

cuales son parte de los órganos con los que sentimos. Porque las partes del cuerpo con las que se lleva a cabo la sensación son las mismas que comúnmente se llaman órganos sensoriales. Por lo tanto tenemos ya el sujeto de la sensación, a saber, aquel en el que residen los fantasmas, y en parte también su naturaleza, es decir, que es un movimiento interno en el sentiente⁶³ (Hobbes, 2002, p. 298-299).

Outro aspecto importante da descrição da *sensação* é o fato de que, além dessa classificação ser puramente físico-mecânica, ela se dá por meio de uma pressão. Essa pressão, que se inicia com o contato dos órgãos dos sentidos como os objetos físicos do exterior, desenvolve uma transmissão mecânica pelo nosso corpo⁶⁴. Sendo assim, essa pressão inicia nos objetos físicos externos — os objetos físicos são os motivadores, causa da sensação —, passa pelos órgãos dos nossos sentidos, transita pelo nosso corpo por meio de “*cordas, nervos ou membranas*”, para somente então chegarem ao nosso cérebro e também ao nosso coração⁶⁵.

Nesse sentido, a descrição proposta por Hobbes para o termo *sensação* pode posicioná-lo entre os pensadores mecanicistas⁶⁶. O autor compreende que o corpo humano é uma máquina, e por conseguinte os movimentos corporais seriam definidos a partir de uma perspectiva mecanicista. Como sintetiza Frateschi (2008, p. 66), “A sensação é entendida como efeito de um movimento local em nós: a reação motora do cérebro a um movimento vindo do exterior”. Desse modo, em Hobbes, o cérebro é concebido não como um órgão passivo, mas ativo, pois é o responsável por processar as informações oriundas dos impulsos dos sentidos e interações físicas com o meio externo, organizando essas informações e reagindo a esses sinais.

⁶³ Tradução livre: “Já foi demonstrado (no Capítulo VIII, Artigo 9) que toda mudança é algum movimento ou conatus, um conatus que também é um movimento, nas partes internas do objeto transformado, porque, na medida em que as partes, mesmo as menores, de qualquer corpo mantêm sua posição relativa umas às outras, nada de novo acontece (a menos que talvez tudo possa se mover simultaneamente), mas o objeto é e parece ser o mesmo que era e parecia ser antes. Portanto, a sensação não pode ser outra coisa, no sentido, senão o movimento de algumas partes que existem dentro dela, que fazem parte dos órgãos com os quais sentimos. Pois as partes do corpo com as quais a sensação é efetuada são as mesmas que são comumente chamadas de órgãos sensoriais. Portanto, já temos o sujeito da sensação, ou seja, aquilo em que residem os fantasmas, e em parte também a sua natureza, isto é, que ela é um movimento interno no sentido.”

⁶⁴ “O som é, pois, a aparição de uma reação do cérebro ao movimento do sino, ou seja, ele não está no sino, nem no ar, nem no cérebro, mas na reação do cérebro. E o mesmo vale para todas as demais sensações. Hobbes insiste que as qualidades dos objetos que percebemos não são propriamente nada fora de nós e não estão no objeto (pois, se assim fosse, não poderiam ser separadas deles como acontece com uma imagem no espelho). Esse passo é fundamental para a caracterização da cognição como um tipo de movimento” (Frateschi, 2008, p. 67).

⁶⁵ “Se ha demostrado además (cap. VIII, art. 7) que un movimiento no puede generarse a no ser por algo movido y contiguo. De donde se deduce que la causa inmediata de la sensación está en aquello que toca y presiona el primer órgano de la sensación. Porque si se presiona la parte más exterior del órgano, al ceder, se presionará también la parte que está próxima a ella hacia el interior, y así aquella presión o movimiento se propagará por todas las partes del órgano hasta la más interna” (Hobbes, 2002, p. 299).

⁶⁶ Ademais, Hobbes interpreta a geometria como sendo o estudo das propriedades dos corpos em movimento, estabelecendo-a como o alicerce da física mecânica da modernidade. Essa perspectiva alinha-se ao pensamento de outros pensadores como Copérnico e Galileu

Vale ressaltar que, para Hobbes, todas essas qualidades perceptíveis são apresentadas por meio da *sensação* de que não se tratam de qualidades próprias pertencentes ao corpo exterior. Para o autor, a *sensação* é descrita como um “*fantasma*”, uma ilusão ou aparência perceptiva. Nesse sentido, as qualidades percebidas por meio das experiências sensoriais refletem somente qualidades do próprio movimento sensorial, não significa que essas qualidades existam de fato nos objetos do mundo exterior. Sendo assim, o corpo exterior é a causa da *sensação* mas o resultado, ou seja, o efeito dessa causa não passa de uma consequência — de uma simples consequência não se pode inferir de que há de fato a qualidade percebida pelos órgãos dos sentidos nos objetos externos.

A percepção não oferece apenas o terreno em que se desenvolve primeiramente a concepção hobbesiana da causalidade; ela é mais que um modelo explicativo. Ela está envolvida em todo processo causal, na medida em que toda mudança, antes de mais nada, é percepção de mudança e, portanto, movimento num sentiente, ao qual corresponde a geração e destruição de acidentes nos corpos. (Limongi, 2009, p. 39).

Ou como define o autor no *De Corpore*:

Se ha demostrado igualmente (cap. XV, art. 2) que toda resistencia es un conato contrario a otro, es decir, una reaccion. Y como al movimiento propagado por el objeto a través de algunos medios hasta la parte más exterior del órgano se opone alguna resistencia o reaccion de todo el órgano por medio de un movimiento natural interior al propio órgano, consecuentemente se origina por el órgano un conato contrario al que procede del objeto; de tal forma que al ser ese conato hacia lo más interno el último acto de los que se producen en el acto de la sensación, finalmente a partir de esa reaccion, que dura algún tiempo, surge el fantasma; el cual, dado que el conato es hacia el exterior, siempre aparece (φαίνεσθαι) como algo situado fuera del órgano. Por lo tanto, proponemos una definición completa de la sensación a partir de la explicación de las causas y del orden de su generación, del modo siguiente: *la sensación es un fantasma producido por un conato del órgano de la sensación hacia el exterior, el cual se produce, por reaccion, por el conato que proviene del objeto hacia las partes internas y que permanece*⁶⁷ (Hobbes, 2002, p. 299).

⁶⁷ Tradução livre: “Também foi demonstrado (Capítulo XV, Artigo 2) que toda resistência é um *conatus* contrário a outro, isto é, uma reação. E como o movimento propagado pelo objeto por algum meio até a parte mais externa do órgão é contrariado por alguma resistência ou reação de todo o órgão por meio de um movimento natural interno ao próprio órgão, consequentemente, um *conatus* contrário àquele que procede do objeto se origina no órgão; de tal forma que, como esse *conatus* em direção à parte mais interna é o último ato daqueles que ocorrem no ato da sensação, finalmente, dessa reação, que dura algum tempo, surge o fantasma; o qual, como o *conatus* é em direção ao exterior, sempre aparece (φαίνεσθαι) como algo situado fora do órgão. Portanto, propomos uma definição completa de sensação baseada na explicação de suas causas e na ordem de sua geração, como segue: sensação é uma percepção fantasma produzida por um impulso do órgão sensorial para fora, que é produzido, por reação, pelo impulso que vem do objeto em direção às partes internas e que permanece.”

Percebe-se, portanto, que a relação que se estabelece entre o objeto e a *sensação* pode ser classificada por meio de uma relação causal. Ou como define Hobbes: “De tal modo que em todos os casos a sensação nada mais é do que a ilusão originária, causada (como disse) pela pressão, isto é, pelo movimento das coisas exteriores nos nossos olhos, ouvidos e outros órgãos a isso determinados” (Hobbes, 1974, p. 14).

Hobbes radicaliza ao definir que a *sensação* não passa de uma mera ilusão perceptiva. Nesse sentido, a *sensação* não se constitui por meio de qualidades intrínsecas ao objeto percebido, mas é resultado de uma reação corporal ao perceber os estímulos dados pelos objetos físicos externos. Por exemplo, quando afirmamos que a “maçã é vermelha”, isso não significa que nossa percepção reflita com exatidão as propriedades particularidades presentes na maçã, no caso a cor vermelha. A luz refletida na maçã atinge a nossa retina, instigando os órgãos dos nossos sentidos, desencadeando um movimento, que percorre um trajeto até chegar ao cérebro. O cérebro irá processar as informações recebidas, o resultado processado dessas informações servirá de base para elaborar em nós a concepção de que aquele objeto percebido, no caso a maçã, possui a qualidade subjetiva de “vermelhidão”, ou seja, a cor vermelha.

Assim, não é o caso que a maçã seja vermelha, mas sim que a forma como percebemos o nosso meio, mesmo tendo como causa os objetos físicos externos, não passa de uma experiência subjetiva. Isso implica que a qualidade “vermelhidão” não se trata especificamente de uma qualidade presente na maçã, assim como todas as percepções que temos não refletem definitivamente qualidades presentes nos objetos. Elas são uma aparência gerada pelos órgãos dos nossos sentidos em conjunto com o nosso cérebro.

A pressão causada pelo movimento que vai em direção ao cérebro provoca como resultado uma contrapressão ou resistência. Surge então uma questão:

[...] o que faz com que eu retenha imagens que mudam? A resposta a essa pergunta leva em consideração o princípio fundamental da teoria do movimento: nada pode mover-se a si mesmo. [...] Logo posso ter certeza que as coisas que realmente estão no mundo são os movimentos que causam essas imagens e suas alterações (Frateschi, 2008, p. 68).

Percebe-se, assim, a influência do mecanicismo na definição hobbesiana da *sensação*: o movimento de pressão em direção ao cérebro desencadeia outro movimento oposto — a contrapressão —, consolidando-se como um processo dinâmico.

A definição proposta pelo autor aproxima-se do mecanicismo moderno — posteriormente consolidado pela física mecânica newtoniana pelos conceitos de inércia e

movimento retilíneo uniforme. A lógica implícita é a de que o movimento nada produz que não seja movimento, e a tendência daquilo que está em movimento é a de permanecer em movimento a não ser que algo lhe impeça, no sentido de interromper o seu processo que é contínuo. Sendo assim, a *sensação* é compreendida como um movimento que tem como origem os corpos exteriores, uma vez que ela é definida pelo autor como sendo uma *aparência* ou *ilusão* sobre aquilo que a causa.

Nesse sentido, um movimento tem o seu início e mantém a tendência de continuar perpetuando-se culminado em outros movimentos. A *sensação* é definida enquanto um movimento interno do corpo humano que tem origem na *aparência* ou *ilusão*. Esse movimento, por vezes, permanece nas partes internas do homem após a ausência do objeto. Um exemplo disso é quando fechamos os olhos após visualizar um objeto específico e mesmo assim continuamos a perceber a imagem impressa em nossa mente do objeto. Esta permanência da *sensação* que caracteriza-se pela continuidade de um movimento mental resultante dos nossos sentidos, também é um movimento denominado pelo autor como *imaginação*.

2.2 Imaginação

No capítulo II do *Leviatã*, intitulado de “*Da imaginação*”, Hobbes desenvolve uma definição da *imaginação* fundamentada em uma visão de mundo mecanicista — conforme previamente estabelecido na análise dos trechos relacionados à definição do conceito de *sensação*. Sobre a *imaginação*, o autor também leva em consideração os mesmos princípios definindo-a da seguinte maneira:

Quando um corpo está em movimento, move-se eternamente (a menos que algo o impeça), e seja o que for que o faça, não o pode extinguir totalmente num só instante, mas apenas com o tempo e gradualmente, como vemos que acontece com a água, pois, muito embora o vento deixe de soprar, as ondas continuam a rolar durante muito tempo ainda (Hobbes, 1974, p. 15).

Primeiramente, é imprescindível enfatizar que Hobbes, nessa citação, aborda um dos princípios do movimento: sua continuidade. Para fundamentar a definição da *Imaginação*, retoma-se a afirmação hobbesiana que a assemelha ao princípio de inércia: “um corpo está em movimento, move-se eternamente (a menos que algo o impeça)” (Hobbes, 1974, p. 15). Paralelamente, como estabelecido posteriormente por Newton em “Princípios Matemáticos da Filosofia Natural” (seção “Axiomas ou Leis do Movimento”): “*Todo corpo permanece em seu*

estado de repouso ou de movimento uniforme em linha reta, a menos que seja obrigado a mudar seu estado por forças impressas nele” (Newton, 1987, p. 162).

Assim, tal qual uma nave espacial no vácuo — que mantém o seu movimento mesmo que algo não a impulse, pois não há atrito ou até mesmo resistência ao seu redor— ocorre o mesmo também com a *imaginação*: ela é a continuação de um movimento interno em nosso corpo iniciado pela *sensação*. Esse movimento persiste no corpo humano enquanto não se encontra uma oposição a sua tendência que é a continuidade.

A segunda característica elencada por Hobbes consiste na impossibilidade de que um movimento cesse instantaneamente. Nas próprias palavras do autor: “seja o que for que o faça, não o pode extinguir totalmente num só instante [...] mas apenas com o tempo e gradualmente” (Hobbes, 1974, p. 15). Ou seja, uma vez iniciado um movimento ele tende a persistir — sua transição de um objeto que está em movimento para o repouso, efetiva-se no decorrer do tempo e não por meio de uma ruptura imediata. Normalmente um movimento cessa quando é afetado pela contrapressão de algumas forças, como o caso do atrito, da força gravitacional, a resistência do ar e outros, todas essas forças atuam gradualmente e não de maneira definitiva para que se interrompa o movimento. Como ilustra o próprio Hobbes, essa dinâmica assemelha-se à relação que se estabelece entre o vento e as ondas: ambas as forças interagem em um processo contínuo de ação e dissipação.

Conseqüentemente, para o autor toda a realidade é analisável por meio da ótica do movimento: tanto as sensações quanto os fenômenos mentais e sociais podem ser interpretados no interior de seu pensamento como dinâmicas dessa categoria⁶⁸.

Essa concepção hobbesiana visa fundamentar o que o autor define como *imaginação*. Retomando o exposto anteriormente, conforme Hobbes, “nada surge em nossa mente que não tenha sido originado primeiramente nos órgãos dos nossos sentidos”. Assim, inicia-se um movimento no nosso corpo denominado como *sensação*, que tem como causa um corpo do exterior. Entretanto, todo movimento tende a persistir — a menos que surja um impedimento —, e mesmo quando for obstruído por outra força, tende a perdurar o movimento, dissipando gradualmente até o momento de sua extinção.

Alinhada à tese mecanicista, tal movimento tende a perpetuar-se, e sua continuidade configura-se como uma ressonância da sensação no interior da mente. Assim, a *imaginação* é compreendida como um movimento derivado da *sensação*, porém igualmente ativo.

⁶⁸ “Hobbes propõe-se a explicar mecanicamente as faculdades cognitivas e as paixões humanas” (Frateschi, 2008, p. 65).

Em sua interpretação do pensamento hobbesiano, Limongi apresenta a seguinte concepção: “Antes de tudo, a imaginação é um fator de distinção entre um tipo e outro de movimento: para o movimento vital “não é necessária a ajuda da imaginação”, ao passo que, “a imaginação é a primeira origem interna de todos os movimentos voluntários” (Limongi, 2009, p. 56). Desse modo, a imaginação configura-se como um movimento interno da nossa mente, caracterizado pela continuidade do movimento que a origina — a sensação —, tornando-se, assim, a causa de todos os movimentos que virão posteriormente. Conforme Hobbes:

O mesmo acontece naquele movimento que se observa nas partes internas do homem, quando ele vê, sonha, etc., pois após a desaparecimento do objeto, ou quando os olhos estão fechados, conservamos ainda a imagem da coisa vista, embora mais obscura do que quando a vemos. E é a isto que os latinos chamam imaginação, por causa da imagem criada pela visão, e aplicam o mesmo termo, ainda que indevidamente, a todos os outros sentidos. (Hobbes, 1974, p. 15).

Hobbes define a *imaginação* como sendo um movimento interno da nossa mente, caracterizado essencialmente pela ausência do objeto que a causa, estabelecendo uma distinção crucial com a sensação: a segunda é um movimento originado por um corpo do exterior, que necessariamente depende da presença do objeto e resulta da atividade dos órgãos sensoriais; aquela, por sua vez, é um movimento derivado da *sensação*, independente da presença do objeto pois é processado pelo cérebro. Nesse contexto, Hobbes associa a *imaginação* à *memória*, classificando ambas como “*sensações* diminuídas de nossas mentes”.

Destaca-se, portanto, que a *imaginação* origina-se da *sensação*, embora ambas sejam movimentos, distinguem-se por dois critérios fundamentais: o órgão onde ocorrem, a presença ou ausência do objeto. A *imaginação* é descrita como um “movimento residual” — interno exclusivo da nossa mente —, enquanto a *sensação* se efetiva por meio dos nossos órgãos sensoriais. A sensação é entendida como um movimento interno do nosso corpo que, conforme o princípio do movimento, tende a persistir, originando a *imaginação*. Nesse processo, a *sensação* exige a presença do objeto que a causa: se o objeto não estiver mais presente, ou quando está distante dos órgãos dos nossos sentidos, de modo que não podemos mais percebê-lo, a *sensação* cessa e restará em nossa mente um “resíduo de movimento”, — surge então a *imaginação*, como um resíduo em nossa mente do que se consolidou acerca de um objeto percebido pelos órgãos dos nossos sentidos⁶⁹.

⁶⁹ “Assim, enxergar Hobbes como sustentando que o pensamento consiste em uma sucessão de fantasmas, isto é, imagens, é impor a ele a visão mais restrita daquilo que conta como “originado nos órgãos dos sentidos” sustentada pelos empiristas posteriores” (Gert, 2011, p. 194).

Esta *sensação diminuída*, quando queremos exprimir a própria coisa (isto é, a própria *ilusão*), denomina-se *imaginação* como já disse anteriormente; mas, quando queremos exprimir a diminuição e significar que a sensação é evanescente, antiga e passada, denomina-se *memória*. Assim a *imaginação* e a *memória* são uma e a mesma coisa, que, por razões várias, tem nomes diferentes. (Hobbes, 1974, p. 16)

Hobbes sustenta que há uma identidade essencial entre *imaginação* e *memória*, pois significam a mesma coisa, diferenciando-se apenas pelo contexto referencial. Conforme explicita o autor: “*imaginação* e a *memória* são uma e a mesma coisa” (Hobbes, 1974, p. 16), pois possuem um fundamento comum: ambas são definidas como “resíduos do movimento sensorial” que continuam em nossa mente após o contato com o objeto. A definição da *imaginação* como *memória* segue uma classificação mecanicista, correspondendo a continuidade do movimento (inércia) conforme propõe a Filosofia Natural hobbesiana. Além disso, não há distinção ontológica entre ambas — rejeitando-se, por exemplo, a ideia de que a *imaginação* seria uma faculdade positiva capaz de criar coisas jamais vistas. Portanto, a proposta apresentada para a definição do conceito de *imaginação* relacionando-a ao termo *memória* reforça o comprometimento duplo de Hobbes com o mecanicismo e o materialismo⁷⁰.

Segundo Hobbes, existem dois tipos de *imaginação*: a *imaginação simples* e a *imaginação composta*. Em suma, *imaginações simples* seriam todas aquelas imagens mentais que teriam como resultado uma sensação da maneira exata como ela se apresentou a nós, utilizo aqui os mesmos exemplos do autor, ou seja, a *imaginação da figura de um homem* ou a *imaginação da figura de um cavalo*. Já no caso da *imaginação composta*, trata-se de uma imagem mental um pouco mais complexa, pois é uma imagem que é composta por duas outras imagens mentais e ocorre quando juntamos essas duas imagens mentais formando uma nova. Hobbes utiliza como exemplo para descrever a imagem composta a imagem de um centauro, a qual é resultado de uma soma das duas *imaginações simples* descritas anteriormente — homem e cavalo (Hobbes, 1974, p. 16).

A *imaginação* é o movimento que posteriormente vai auxiliar as nossas paixões, como é o caso da vontade⁷¹, pois a *imaginação* é a origem desses movimentos internos denominados

⁷⁰ “Hobbes afirma que sua visão filosófica dos sentidos é consequência direta de sua visão materialista. Isso é mostrado mais claramente quando ele usa o princípio básico “de que quando uma coisa está em movimento, ela estará eternamente em movimento, a menos que algo mais a detenha” (Lev., cap. 2, EWIII, 4) para explicar a *imaginação*. Essa explicação consiste primariamente em fazer uma analogia entre os sentidos presentes obscurecendo a *imaginação* do mesmo modo que o Sol obscurece as estrelas” (Gert, 2011, p. 195).

⁷¹ “A *sensação* é o movimento provocado nos órgãos e partes inferiores do corpo do homem pela ação das coisas que vemos, ouvimos, etc., e a *imaginação* é apenas o resíduo do mesmo movimento, que permanece depois da *sensação*, conforme já se disse no primeiro e segundo capítulos. E dado que *andar, falar* e os outros movimentos

paixões⁷². Nas palavras de Maria Isabel Limongi: “a imaginação é a primeira origem interna de todos os movimentos voluntários” (Limongi, 2009, p. 56). Esses movimentos serão descritos a seguir.

2.3 Movimento vital, movimento voluntário e conatus

Pretendemos demonstrar aqui que a descrição das paixões humanas é influenciada pelo mecanicismo⁷³. No capítulo VI do *Leviatã* — intitulado “*Da origem interna dos movimentos voluntários vulgarmente chamados paixões; e da linguagem que os exprime*” —, Hobbes apresenta argumentos que podem sustentar essa análise. Notavelmente, o próprio título incorpora conceitos provenientes do mecanicismo ao designar as paixões como “*movimentos voluntários*” respeitando ou em conformidade com aquela dicotomia fundamental do mecanicismo moderno: corpos e movimentos. Nesse esquema, as paixões enquadram-se na segunda categoria, uma vez que são compreendidas pelo autor como movimentos internos do nosso organismo.

As paixões em Hobbes não equivalem ao discurso mental, ou uma operação discursiva desenvolvida pela nossa mente. Sendo assim, não é a mente que irá definir o objeto de desejo. A nossa mente ou o discurso mental diferencia-se radicalmente das paixões em Hobbes pois são de naturezas distintas. O discurso mental, tratado por Hobbes no capítulo III do *Leviatã* (*Da consequência ou cadeia de imaginações*), é constituído resumidamente pela procura ou a capacidade de buscar compreender como se sucede a relação entre causa e efeito, seja buscando uma causa a partir de um efeito ou do contrário, buscando um efeito a partir de uma causa conhecida sem a utilização da nomeação (Hobbes, 1974, p. 21).

Tendo em vista que as paixões diferenciam-se do discurso racional, passamos a analisar agora o capítulo VI do *Leviatã*, onde Hobbes estabelece uma distinção entre dois tipos de movimentos internos: o movimento vital e o movimento voluntário. O autor descreve o primeiro como o tipo de movimento que ocorre sem a necessidade da interferência da imaginação, sendo um movimento ligado à nossa sobrevivência, o qual perpetua-se ao longo da vida. Já o segundo — denominado paixões ou *movimentos voluntários* — caracteriza-se

voluntários dependem sempre de um pensamento anterior de *como, onde e o que*, é evidente que a imaginação é a primeira origem interna de todos os movimentos voluntários.” (Hobbes, 1974, p. 36).

⁷² “A imaginação, portanto, quando tomada em relação às paixões humanas possui a mesma função e ocupa o mesmo papel que o esforço chamado conatus. Contudo, o conatus não é a mesma coisa que a imaginação, a imaginação é a experiência na mente de movimentos causados por objetos externos, isto é, a sensação em declínio de um objeto, uma sensação obscurecida. Já o conatus é o início do movimento voluntário (das paixões), mas ele pode ser propriamente definido apenas como movimento” (Silva, 2009, p. 83).

⁷³ “Tanto no início do *Elements of law* quanto no do *Leviatã*, Hobbes propõe-se a explicar mecanicamente as faculdades cognitivas e as paixões humanas” (Frateschi, 2008, p. 65).

pela influência da imaginação, pois depende dela: todos os atos deliberados recorrem a ela para orientar as ações (Hobbes, 1974, p. 36).

Nesse sentido, é evidente que o movimento vital diferencia-se diretamente do movimento voluntário. O primeiro se dá de maneira involuntária e automática, inicia com o nascimento e só cessa com a nossa morte, independe tanto da imaginação quanto da nossa sensação. Os exemplos utilizados pelo autor para elucidar esse movimento são a circulação do sangue, a respiração e a digestão. No caso do segundo, que é denominado como voluntário porque é controlado, leva em consideração as informações fornecidas pela imaginação e origina-se inicialmente na sensação — pode ser iniciado ou interrompido. Os exemplos utilizados pelo autor para designar esse tipo de movimento são ações como falar, andar, dentre outras ações consideradas “deliberadas”.

É salutar destacar a importância da função do coração no que diz respeito às paixões, já que são um tipo de movimento que não cessa no cérebro. Nesse sentido, as paixões são impulsos que se originam externamente (sensação), passam pelo nosso cérebro (imaginação), e podem ou não afetar o movimento vital.⁷⁴ Isso poderia explicar o porquê algumas experiências provenientes das nossas sensações interferem em nosso organismo, desenvolvendo reações físicas por vezes negativas. Um exemplo disso seria quando estamos atravessando a rua utilizando a faixa destinada para pedestres e um motorista desatento só percebe a nossa presença na via quando está muito próximo. Mesmo que o motorista consiga evitar uma colisão, a nossa sensação ao perceber o carro se aproximando em alta velocidade (com as luzes refletidas na lataria do veículo chegando até os nossos olhos, constituindo um movimento físico), gera um impulso nervoso em nosso cérebro, impulso que continua seu movimento em direção ao nosso coração causando algumas alterações físicas, como a aceleração cardíaca, alteração do fluxo sanguíneo, sudorese nas mãos e tremulação nas pernas. Sendo assim, todas essas reações físicas em nosso corpo constituem o resultado emocional de uma experiência vivida, nesse caso o medo — que é uma paixão — de uma possível colisão. Isso desencadeia uma desordem nos movimentos vitais, ou seja, as paixões podem interferir no movimento vital.

⁷⁴ “Como vimos, toda concepção se origina de um movimento que vem do exterior e nos afeta. Hobbes constrói a mecânica das paixões a partir da mecânica da sensação: o movimento que provém do objeto externo, não se detendo no cérebro e prosseguindo até o coração, deve necessariamente ajudar ou retardar o movimento vital. Ainda que no *Leviatã* sejam citados, como exemplos do movimento vital, a circulação do sangue, a pulsação, a respiração, a digestão, a nutrição etc., (ou seja, movimentos que independem da nossa imaginação, diferentemente dos movimentos voluntários, cuja origem interna é a imaginação), é o movimento do sangue que viabiliza a vida e os demais movimentos vitais (pulsação, respiração etc.) e animais (andar, falar etc.). O movimento vital é, pois, o das artérias: um movimento que “começa com a geração e continua e não cessa durante toda a vida” (Frateschi, 2008, p. 68-69).

As paixões iniciam-se em um momento específico em nosso corpo. Esse início da paixão é denominado pelo autor como sendo um *esforço*, um *ímpeto*, ou *conatus*. Trata-se de um movimento que embora imperceptível constitui-se como uma reação a aquelas experiências vividas. Em primeira instância, o esforço levará em consideração todas as sensações que foram armazenadas pelo nosso cérebro e constituem nossa imaginação para um princípio do movimento interno denominado *conatus*. Nesse sentido, as paixões consultam as nossas imaginações para a partir delas direcionar uma reação, esse início de reação é denominado por *esforço*⁷⁵.

E embora os homens sem instrução não concebiam que haja movimento quando a coisa movida é invisível, ou quando o espaço onde ela é movida (devido a sua pequenez) é insensível, não obstante esses movimentos existem. Porque um espaço nunca é tão pequeno que aquilo que seja movido num espaço maior, do qual o espaço pequeno faz parte, não deva primeiro ser movido neste último. Estes pequenos inícios do movimento, no interior do corpo do homem, antes de se manifestarem no andar, na fala, na luta e outras ações visíveis, chamam-se geralmente esforço (Hobbes, 1974, p. 36).

Segundo Hobbes, qualquer movimento voluntário inicia-se com o *conatus*. O conceito de *conatus* é compreendido pelo autor como sendo um pequeno impulso, pequeno esforço inicial, ou ímpeto que manifesta-se nas ações visíveis do homem. Além disso, “o *conatus* é uma qualidade de um corpo em movimento” (Limongi, 2009, p. 52). Em suma, *conatus* é a causa dos movimentos denominados paixões, sendo elas de dois tipos: *desejo* e *aversão*. Sendo assim, se as paixões são movimento e o seu início se dá por meio de outro movimento, é notável uma definição que tem como base o princípio do movimento⁷⁶.

Além disso, tal conceito é de elevada importância para a compreensão das paixões humanas presentes na filosofia hobbesiana, pois repousa na ideia de que não há uma teleologia nas ações humanas — novamente podemos perceber a ocorrência de um padrão que se apresenta no pensamento de Hobbes, nesse caso em específico a definição de homem hobbesiano se coloca como contraponto à tese teleológica aristotélica, reforçando a concepção

⁷⁵ “Será na trilha dessa formulação que o conceito de *conatus* surgirá para explicar o início dos movimentos internos, ou seja, no interior de uma teoria geral da propagação do movimento. Dentro de uma noção de movimento, como causa de todas as determinações dos corpos, é que se inscreve e se especifica o conceito de *conatus*. Ele é indispensável para entendermos as paixões humanas, sua geração, suas características e consequências, já que ocupa um lugar central na discussão acerca das paixões humanas” (Silva, 2009, p. 84).

⁷⁶ “[...] os problemas relativos à transmissão do movimento entre os corpos permanecem sempre primeiros com respeito ao problema da individuação, e não apenas porque são eles que de fato definem o campo de preocupações em torno do qual a noção de *conatus* ganha corpo na filosofia hobbesiana, mas porque, segundo a ordem das razões, o movimento é condição da individuação. Daí a filosofia hobbesiana não ser uma “filosofia da ação”, nem tampouco, por conseguinte, uma “filosofia da paixão”, mas do movimento” (Limongi, 2009, p. 47-48).

de que não há um *telos* em nossas ações, mas elas são determinadas pela forma como somos afetados (movimentos) pelos corpos exteriores a nós.

Pode-se inferir que a proposição hobbesiana de que os movimentos internos, paixões, se iniciam em por meio de uma descrição puramente materialista da realidade pode ser uma tendência de refutar a tese aristotélica. Nesse sentido, a tese defendida por Hobbes de que tudo que há é movimento (mesmo que o movimento seja ínfimo ou imperceptível) serve como base para sustentar a concepção ontológica de que o movimento é movimento atual, ou seja, movimento em *ato*, movimento no presente, restringindo a noção de que a realidade seja determinada por uma esfera metafísica como, por exemplo, o conceito de *potência*. Sendo assim, não há em Hobbes uma característica metafísica que determina o movimento, não há uma essência intrínseca ao objeto que o determinaria de uma maneira ou de outra, o mesmo acontece com as paixões, por mais que seja imperceptível algum dos movimentos internos isso não significa que esses movimentos são definidos por alguma substância imaterial⁷⁷.

O conceito de *conatus* é compreendido como um movimento originário de todos os nossos movimentos voluntários (se todas as coisas são causadas pelo movimento, então o próprio movimento tem como causa outro movimento), ou seja, “[...] desejo, o apetite, a benevolência, a esperança, o medo etc. – são movimentos da mente” (Frateschi, 2008, p. 51). Portanto, o *conatus* é causado por outros movimentos e como uma característica do próprio movimento ele tende a perpetuar-se dando início a outros movimentos, as paixões humanas.

2.3.1 Movimento voluntário, deliberação e sua relação com a filosofia natural

Hobbes apresenta uma concepção sobre os movimentos voluntários diferente dos movimentos animais. De acordo com o autor, os movimentos voluntários são todos aqueles que necessitam de auxílio da imaginação para se efetivarem⁷⁸, ou seja, são aqueles movimentos que são constituídos anteriormente na nossa mente por meio da imaginação. Vale salientar aqui que o movimento voluntário só é possível devido ao princípio da continuidade

⁷⁷ “O conceito de *conatus*, uma vez elaborado, servirá a Hobbes como instrumento para pensar toda determinação ao movimento como determinação de um movimento atual, eliminado assim todo vestígio possível da antiga ideia de uma potencialidade do movimento. [...] Toda determinação do movimento, incluindo sua direção, é uma determinação do próprio movimento. [...] No caso de um corpo em repouso, é preciso supor que seus pontos cedam, isto é, sejam minimamente movidos pelos ímpetus dos outros corpos, para que seu movimento possa ser pensado. O movimento de um corpo é, portanto, composto de uma série de *conatus*, que (esta é outra consequência retirada por Hobbes) permanecem no corpo movido até que um *conatus* contrário se lhes oponha” (Limongi, 2009, p. 50-52).

⁷⁸ “Eis aí uma consequência de tese hobbesiana de que a imaginação – e, portanto, a consciência – é o “começo interno de todos os movimentos voluntários” (L, VI, p. 118, destaque nosso). Mesmo que todo conteúdo da imaginação não esteja atualmente presente à consciência no momento da determinação da ação, mesmo que certos conteúdos da memória, já esquecidos, tenham influência sobre uma decisão, ainda assim tudo aquilo que determina o apetite e a vontade esteve alguma vez presente à consciência e, de alguma forma, faz parte da concepção atual, determinante da ação” (Limongi, 2009, p. 68-69).

dos movimentos iniciados na sensação e imaginação. Sendo assim, quando o autor defende que é a imaginação, um movimento mecânico que origina a nossa voluntariedade ela serve de base para o processo deliberativo. Nas próprias palavras do autor:

Quando surgem alternadamente no espírito humano apetites e aversões, esperanças e medos, relativamente a uma mesma coisa; quando passam sucessivamente pelo pensamento as diversas conseqüências boas ou más de uma ação, ou de evitar uma ação; de modo tal que às vezes se sente um apetite em relação a ela, e às vezes uma aversão, às vezes a esperança de ser capaz de praticá-la, e às vezes o desespero ou medo de empreendê-la; todo o conjunto de desejos, aversões, esperanças e medos, que se vão desenrolando até que a ação seja praticada, ou considerada impossível, leva o nome de deliberação (Hobbes, 1974, p. 41).

O movimento voluntário se desenvolve em nós por meio de uma continuidade de movimento que é resultado de outros movimentos anteriores⁷⁹. Nesse sentido, o movimento uma vez iniciado tende a dar continuidade a não ser que algo o impossibilite, como por exemplo um outro movimento, uma outra percepção, ou ainda, uma imaginação mais forte que a primeira. Nesse sentido, apresenta-se aqui novamente uma concepção do estabelecimento de uma relação causal presente nas definições dos conceitos apresentados, pois a noção de que os movimentos voluntários são causados por outros movimentos anteriores⁸⁰ serve como descrição dessa concepção.

De acordo com Hobbes, qualquer movimento voluntário, que são aqui apresentados como paixões, tem como origem o *conatus*. Nesse sentido, as paixões são compreendidas como um movimento voluntário interior e a continuidade desse movimento se desenvolve de duas maneiras: ou o movimento direciona-se ao objeto que o causa ou tende a afastar-se do objeto causador. O primeiro é denominado desejo e o segundo é denominado aversão. “O apetite e a aversão dependem de uma experiência, isto é, de um encadeamento de imagens ou fantasmas, que, postos em relação, determinam um modo de conceber os objetos, em que se inclui uma expectativa de prazer ou desprazer” (Limongi, 2009, p. 70). Nas próprias palavras do autor:

⁷⁹ LIMONGI afirma que: “Toda paixão complexa, na medida em que é formada de uma série de apetites e aversões, é, portanto, deliberada, isto é, é um modo consciente e refletido de atribuição de valor aos objetos, do mesmo modo que a percepção que a constitui, formada a partir de outras percepções, é um modo de discernimento sensível dos objetos. Cada paixão é composta de outras, assim como um modo da percepção é composto de outros”. LIMONGI, Maria Isabel. *O Homem Excêntrico: Paixões e Virtudes em Thomas Hobbes*. São Paulo: Edições Loyola, 2009. p. 72;

⁸⁰ “Assim como a concepção é um movimento no cérebro, o deleite e a aversão são movimentos no coração e também solicitações, seja para aproximar-se da coisa que agrada, seja para afastar-se da coisa que desagradada. Tais solicitações são esforços, um principiar do movimento animal, um *conatus*. A partir desses primeiros esforços, segue o movimento dos nervos que é sucedido pelo movimento dos músculos, que por sua vez provoca o movimento dos membros e das partes do corpo, movimento esse no qual consiste o andar, o falar, etc” (Frateschi, 2008, p. 68).

Este esforço, quando vai em direção de algo que o causa, chama-se *apetite ou desejo*, sendo o segundo o nome mais geral, e o primeiro freqüentemente limitado a significar o desejo de alimento, nomeadamente a *fome e a sede*. Quando o esforço vai no sentido de evitar alguma coisa chama-se geralmente *aversão*. As palavras *apetite e aversão* vem do latim, e ambas designam movimentos, um de aproximação e o outro de afastamento (Hobbes, 1974, p. 36).

Do mesmo modo, Limongi complementa essa definição ao nos apresentar a sua interpretação dos escritos de Hobbes, defendendo que as duas definições propostas pelo autor são:

Apetite e aversão têm assim a mesma causa externa que a percepção e as suas sensações de prazer e desprazer. Mais que isso: eles são a mesma coisa que as sensações de desprazer, ou melhor, nomes distintos para designar a mesma coisa, o mesmo efeito dos objetos sensíveis sobre nós (cf. EL, I, 7, § 2). Ou ainda, segundo a formulação do Leviathan: *apetite e aversão são o efeito real da ação dos objetos sensíveis, isto é o movimento que eles produzem sobre o nosso corpo, enquanto prazer e desprazer são a aparência deste movimento* (L, VI, p. 121) (Limongi, 2009, p. 54).

Apresenta-se em Hobbes uma concepção mecanicista das paixões humanas, pois ao tratar dos movimentos voluntários o autor toma como base uma descrição psíquica (as paixões humanas) por meio de uma descrição fisiológica e puramente física⁸¹. Compreende-se que as paixões humanas são um deleite do nosso coração, um movimento que tem como causa inicial a sensação e a imaginação. Nesse sentido, as paixões humanas constituem-se como movimentos, impulsos anteriores a uma racionalidade. Portanto, deliberar constitui-se por meio de um processo, um impulso em direção a ou de afastamento a. Desse modo, as paixões, enquanto movimentos em nós, “podem ser compreendidas à luz das leis mecânicas da natureza” (Frateschi, 2008, p. 70).

A respeito da influência da imaginação no processo de instituição de um desejo, analisemos o seguinte exemplo: em uma situação hipotética supomos um viajante solitário no deserto. O indivíduo em questão se encontra em uma situação de desidratação devido a alta temperatura e a sudorese extrema. Nessa situação específica, é provável que o indivíduo estava desejando um copo de água fresca. Essa imaginação se dá como uma forma de retomar os “fantasmas”, as imagens mentais daquele líquido estimulando um movimento específico em nosso coração, o desejo. Constitui-se dessa forma a influência da imaginação nas nossas paixões no sentido de que a imaginação constitui um estímulo incitando o viajante a continuar

⁸¹ “Nesse sentido, as paixões não são simples reações diretas provocadas pela ação do movimento dos objetos externos, mas sim reações indiretas que resultam da adequação e ponderação de vários movimentos que antecedem a ação, aliados à experiência acumulada contida na imaginação” (Silva, 2009, p.78).

o seu caminho mas com o desejo direcionado a busca por água, uma vez que compreende por meio de imagens passadas que quando se encontrava em situação semelhante a hidratação se deu por meio do consumo da água⁸².

Já no que diz respeito a influência da imaginação na instituição de uma aversão pensemos na hipótese de uma criança que já se queimou uma vez em uma fogueira. Dada essa experiência traumática anterior da criança, ela possui em sua mente a imagem de que o fogo representa perigo. Nesse sentido, as experiências posteriores desta criança serão condicionadas pelo vivenciado anteriormente, no caso, tomando como base as imagens mentais, imaginações. Caso essa criança um dia tivesse contato visual com uma vela acesa automaticamente após perceber as chamas da vela estabeleceria uma analogia com as imaginações passadas e buscaria afastar-se da vela. Sendo assim, assim como no caso dos desejos as nossas aversões também são influenciadas pelas nossas imaginações anteriores.

O posicionamento adotado por Hobbes para definir as paixões humanas pode ser classificado por meio de um reducionismo à perspectiva materialista. Nesse sentido, o autor adota tal perspectiva ao sustentar uma descrição que desconsidera diversos fatores complexos que podem ser relacionados ao comportamento humano. As paixões humanas, que por si próprias são fenômenos complexos, são explicados pelo autor levando em consideração uma redução de uma análise mais complexa, no sentido de que seriam explicáveis levando em consideração conceitos simples dados pelas leis mecânicas⁸³.

O tema das paixões humanas em Hobbes repousa em uma posição de conexão entre dois temas principais de sua teoria, a sua Filosofia Natural e a Filosofia Política. Por um lado é perceptível que há na descrição das paixões em Hobbes uma influência direta da sua concepção de sua Filosofia Natural, principalmente no que diz respeito ao mecanicismo e à noção de causalidade. Por outro lado, há uma relação direta com a Filosofia Política como, por exemplo, a instituição do Estado.

As nossas paixões, os nossos afetos, ou como Hobbes prefere, os nossos *movimentos internos* são importantíssimos não somente para a definição de homem hobbesiano mas também para a Filosofia Política. Essa importância está no fato de que, a paixão exerce um

⁸² “Este esforço, quando vai em direção de algo que o causa, chama-se *apetite* ou *desejo*, sendo o segundo o nome mais geral, e o primeiro freqüentemente limitado a significar o desejo de alimento, nomeadamente a *fome e a sede*” (Hobbes, 1974, p. 36).

⁸³ Sendo assim, a definição das paixões humanas apresentada pelo autor pode ser considerada também como um instrumento retórico necessário à justificação da implementação do estado, desconsiderando debates mais complexos sobre a própria definição do tema (Nakayama, 2023, p. 963-964).

dos papéis mais nobres, pois é a responsável pela atribuição de valor aos objetos⁸⁴, e porque seria a análise das paixões humanas que levariam à justificativa para a instituição do Estado. De certo modo, as paixões humanas quando levadas em consideração um contexto específico, justificariam a sua instituição.

Desta ciência das paixões ou, se não dela, pelo menos da experiência das paixões se retiram, por sua vez, os princípios da ciência civil [...] Assim, não somente é possível localizar um conjunto de textos que corresponderiam ao que se poderia chamar teoria hobbesiana das paixões, como a tal teoria é reservado um dos lugares mais nobres do sistema: o dos princípios da ciência política, da qual Hobbes se pretende o primeiro a expor os fundamentos (Limongi, 2009, p. 62).

Em conformidade ao apresentado no parágrafo anterior, as paixões constituem o papel ou a responsabilidade de julgar ou categorizar os objetos, classificando-os de acordo com a experiência vivida. Nesse sentido, ao tentar propor uma explicação materialista e mecanicista para as paixões humanas, Hobbes acaba por subjetivar a experiência dos objetos⁸⁵. Não há uma classificação — como defendem autores morais — que tornam alguns objetos bons ou maus, o que ocorre é uma descrição subjetiva, mediada pelas paixões. Sendo assim, são as paixões que irão determinar em cada sujeito, a partir de sua experiência vivida, o que é bom ou mau, certo ou errado, aceitável ou repugnável.

A deliberação ocorre, segundo Hobbes, mediante o conflito entre paixões, medo e aversão. Nesse sentido, a paixão que estiver predominando irá condicionar a nossa vontade⁸⁶. O processo de deliberação não é compreendido pelo autor como sendo resultado de uma atividade racional⁸⁷. Esse processo se efetiva e acontece tomando como base a definição do conceito de vontade, ela não é compreendida pelo autor como uma faculdade da razão ou resultado da atuação dela. Sendo assim, a definição da deliberação em Hobbes toma como

⁸⁴ “É com enorme facilidade que Hobbes passa da linguagem física, que explica a paixão como um conatus, à linguagem psicológica, que faz da paixão um conceito ou um modo de pensar o valor dos objetos” (Limongi, 2009, p. 62).

⁸⁵ “Essa analogia pode, contudo, levar à descoberta filosófica mais interessante de Hobbes acerca dos sentidos: que os sentidos, ou o que chamaríamos de percepção, exigem variedade. “Portanto, os sentidos propriamente assim chamados devem necessariamente ter em si uma perpétua variedade de fantasmas, para que possam ser discernidos uns dos outros”” (Gert, 2011, p. 195).

⁸⁶ Vale destacar aqui a própria definição de vontade como uma paixão, nas palavras do autor “Na *deliberação*, o último apetite ou aversão imediatamente anterior à ação ou à omissão desta é o que se chama *vontade*, o ato (não a faculdade) de *querer* (Hobbes, 1974, p. 41).

⁸⁷ “Embora o entendimento e a vontade sejam duas faculdades distintas, não decorre disso que a vontade e a deliberação sejam duas faculdades distintas. Pois a deliberação completa não é senão diversas vontades alternadas, que dependem de como um homem entende ou imagina as consequências boas e más da coisa sobre a qual ele delibera, para saber se deve persegui-la ou não, ou os meios, para saber se conduzem ou não ao fim que procura obter, independentemente de qual seja” (Hobbes, 2022, p. 456)

base novamente uma concepção mecanicista, pois é definida também como um movimento interno. Ou como afirma o próprio autor no *Leviatã*:

Quando surgem alternadamente no espírito humano apetites e aversões, esperanças e medos, relativamente a uma mesma coisa; quando passam sucessivamente pelo pensamento as diversas conseqüências boas ou más de uma ação, ou de evitar uma ação; de modo tal que às vezes se sente um apetite em relação a ela, e às vezes uma aversão, às vezes a esperança de ser capaz de praticá-la, e às vezes o desespero ou medo de empreendê-la; todo o conjunto de desejos, aversões, esperanças e medos, que se vão desenrolando até que a ação seja praticada, ou considerada impossível, leva o nome de deliberação (Hobbes, 1974, p. 41).

É evidente que, ao definir a deliberação, o autor toma como fundamento uma concepção totalmente materialista e também mecanicista. Nesse sentido, é importante destacar que a deliberação se dá por meio de um processo mecânico, no qual leva em consideração possíveis benefícios ou prejuízos de uma determinada ação⁸⁸. Portanto, é a partir da análise dessas possíveis conseqüências que se constitui o processo de deliberação⁸⁹.

Outra situação possível é quando temos medo, e ao mesmo tempo uma esperança de um benefício futuro, ambos relacionados ao mesmo objeto e ocorrendo concomitantemente. Tomando como base nesse exemplo, o processo deliberativo se institui por meio de um procedimento interno, pois ocorre única e exclusivamente como resultado do conflito entre as nossas paixões. Sendo assim, a deliberação consiste então em uma oscilação entre as paixões que determinarão a nossa ação, uma definição semelhante é reforçada pelo autor no *Questions*:

Que a deliberação é comum aos homens e às bestas, visto que é apetite alternado e não raciocínio, e que o último ato ou apetite nessa alternância e que é imediatamente seguida pela ação é a única vontade que pode ser observada pelos outros e a única que torna voluntária uma ação em julgamento público. (Hobbes, 2022, p. 505).

⁸⁸“Em segundo lugar, considero que, quando um homem delibera se fará algo ou não, não faz senão considerar se é melhor para ele fazê-lo ou não. E considerar uma ação é imaginar as suas conseqüências, tanto boas como más. Com base nisso se deduz que a deliberação não é senão a imaginação alternada das conseqüências boas e más de uma ação ou, o que é o mesmo, esperança e medo alternados, ou apetites alternados para fazer ou abandonar a ação deliberada” (Hobbes, 2022, p. 411).

⁸⁹“Em segundo lugar, considero que, quando um homem delibera se fará algo ou não, não faz senão considerar se é melhor para ele fazê-lo ou não. E considerar uma ação é imaginar as suas conseqüências, tanto boas como más. Com base nisso se deduz que a deliberação não é senão a imaginação alternada das conseqüências boas e más de uma ação ou, o que é o mesmo, esperança e medo alternados, ou apetites alternados para fazer ou abandonar a ação deliberada” (Hobbes, 2022, p. 411).

Ao definir a sua concepção de deliberação, Hobbes adota uma perspectiva empirista, pois recusa a interferência da razão na tomada de decisão mediante o processo deliberativo⁹⁰. Essa definição, da deliberação enquanto um movimento que se estabelece por meio do conflito entre as paixões — desejo e aversão —, afasta-se de uma postura de quem defenderia a tese do livre arbítrio⁹¹. Ainda sobre o processo da deliberação, é importante destacar que a vontade humana é compreendida pelo autor como sendo uma paixão. Sendo assim, se a vontade é uma paixão, não há a possibilidade de que a mesma tenha como características essenciais a capacidade de se autodeterminar ou que seja livre.

Hobbes foi inovador quando definiu o conceito de vontade diferente do que comumente a maioria dos autores propunha — como exemplo a concepção de Santo Agostinho⁹². Para o autor do *Leviatã*, a vontade constitui-se por ser a última paixão anterior à ação no processo de deliberação — que é um processo mecânico.

Na deliberação, o último apetite ou aversão imediatamente anterior à ação ou à omissão desta é o que se chama vontade, o ato (não a faculdade) de querer. [...] A definição da vontade vulgarmente dada pelas Escolas, como apetite racional, não é aceitável. Porque se assim fosse não poderia haver atos voluntários contra a razão. Pois um ato voluntário é aquele que deriva da vontade, e nenhum outro. Mas se, em vez de dizermos que é um apetite racional, dissermos que é um apetite resultante de uma deliberação anterior, neste caso a definição será a mesma que aqui apresentei. Portanto, a vontade é o último apetite na deliberação. (Hobbes, 1974, p. 41-42).

A definição de vontade como um ato concreto, um movimento, uma paixão recusa a possibilidade de uma definição mais abstrata. O que Hobbes atenua com essa definição é, por um lado, o seu compromisso com o materialismo e o mecanicismo, e, por outro, a recusa às teses defendidas pela escolástica, especificamente quando o autor afirma que “A definição da

⁹⁰ “O processo deliberativo caracteriza-se por ser “[...] uma forma de discernimento do objeto sensível que envolve a memória de percepções passadas, as ”paixões”, tais como o medo, a esperança etc., são formadas por uma série de apetites e aversões” (Limongi, 2009, p. 72).

⁹¹ “A definição que Hobbes dá para a deliberação como “toda a soma de desejos, aversões, esperanças e medos, continuada até que a coisa seja realizada, ou considerada impossível” (Lev., cap. 6, EW III, 48) é outro exemplo de uma análise não muito bem-sucedida de um conceito. Sua análise etimológica popular de que esse processo é “chamado deliberação porque é a colocação de um fim à liberdade que tínhamos de fazer ou omitir de acordo com nosso próprio apetite ou aversão” (Lev., cap. 6, EW III, 48) pode ser parcialmente responsável pela inadequação de sua definição. Embora essa definição de fato explique por que não podemos deliberar sobre o passado e sobre coisas consideradas impossíveis (ibid.), ela faz a deliberação soar mais como uma sucessão de estados emocionais do que como uma consideração das consequências dos vários cursos de ação alternativos” (Gert, 2011, p. 200).

⁹² O bispo de Hipona é reconhecido por sustentar a defesa da vontade como sendo uma capacidade intelectual humana. Livre-arbítrio significa liberdade de arbitrar, liberdade da vontade. Sendo assim, o homem possui a capacidade intelectual para escolher entre o bem ou o mal. Visão que é reforçada pelo Filósofo em obras como “Sobre a graça e o livre-arbítrio” escrito por volta de 426 d.C ou 427 d.C e na obra “Confissões” escrita por volta de 397 d.C e 400 d.C.

vontade vulgarmente dada pelas Escolas, como apetite racional, não é aceitável.” (Hobbes, 1974, p. 41).

Um argumento importante que deve ser ressaltado no que diz respeito ao segundo ponto tratado anteriormente é a definição hobbesiana de que a vontade se constitui como um apetite. Sendo um apetite, não poderia receber o rótulo de apetite racional⁹³, pois não faria sentido tal definição. Além disso, não poderíamos classificar a vontade como uma faculdade racional, pois se fizermos uma análise de consciência rápida, perceberemos que agimos voluntariamente contra a nossa razão — fazendo coisas que sabemos que irão nos trazer um prejuízo a longo prazo.

2.4 Liberdade Corpórea

Ao definir a vontade como uma paixão, Hobbes não quer afirmar que o homem não delibera. Contudo, para o autor, a deliberação se estabelece por meio de um processo desenvolvido de maneira mecânica. Conforme abordado anteriormente, a deliberação constitui-se por meio de um processo de conflito entre as paixões humanas. A própria vontade é compreendida aqui como sendo uma paixão, pois é uma paixão que se origina em nosso coração e não uma faculdade humana da nossa razão⁹⁴. A liberdade em Hobbes constitui-se levando em consideração a sua Filosofia Natural, ou seja, a liberdade será definida pelo autor levando em consideração a proposição de que a mesma se adeque aos critérios estabelecidos pelo mecanicismo. Sendo assim, há no pensamento do autor uma adequação do conceito de liberdade a uma proposta materialista e física.

Adentraremos agora à definição de liberdade apresentada por Hobbes no capítulo XXI do *Leviatã*, que recebe o título “*Da liberdade dos súditos*”, o qual está inserido na segunda parte do livro intitulada “*DO ESTADO*”. O autor se propõe a apresentar a definição de liberdade, mas também relacioná-la a sua aplicabilidade na vida política. Sendo assim, vale destacar que a definição do conceito de liberdade apresentada pelo autor, assim como a sua Filosofia Natural e a definição de homem — analisadas anteriormente — recebem direta influência do contexto científico moderno.

⁹³ “E não serve para propósito algum a limitação que ele faz dessa verdade, à qual ele concedeu, a isto, que a lei seja justa e a vontade, uma vontade livre e racional; pois mostrei anteriormente que nenhuma lei pode ser injusta. E me parece que uma vontade racional - se não se entende por isso uma vontade após a deliberação, raciocine corretamente ou não aquele que delibera - não significa nada. É correto falar de um homem racional, mas de uma vontade racional, em outro sentido do que aquele que mencionei, é sem sentido” (Hobbes, 2022, p. 282).

⁹⁴ “Contudo, dizer que o homem delibera e pode ponderar acerca de suas ações não significa que ele possui uma liberdade no sentido de um sujeito autônomo que possa ser considerado no sentido iluminista do termo autonomia, isto é, por meio do esclarecimento racional que o torne capaz de dar leis de conduta a si próprio” (Silva, 2009, p. 81)

Acerca do conceito de liberdade, é necessário destacar a definição apresentada no primeiro parágrafo de capítulo XXI:

Liberdade significa, em sentido próprio, a ausência de oposição (entendendo por oposição os impedimentos externos do movimento); e não se aplica menos às criaturas irracionais e inanimadas do que às racionais. Porque de tudo o que estiver amarrado ou envolvido de modo a não poder mover-se senão dentro de um certo espaço, sendo esse espaço determinado pela oposição de algum corpo externo, dizemos que não tem liberdade de ir mais além (Hobbes, 1974, p. 133).

A citação em questão apresenta a conhecida definição de liberdade defendida por Hobbes, ou seja, o seu significado. Essa definição reforça a tese de que o autor adota uma postura materialista, pois define o conceito de liberdade tomando como base uma concepção física, distanciando-se de uma proposta moral ou até mesmo metafísica para fundamentar a liberdade.

Além disso, é importante destacar que, a comparação que o autor desenvolve definindo a liberdade enquanto um movimento, ou continuidade de um movimento, não se restringe somente aos seres humanos, pode-se aplicar aos animais e também aos seres inanimados.

Ao afirmar que a liberdade não se aplica somente aos seres humanos mas também às criaturas irracionais ou até mesmo inanimadas, Hobbes conduz o conceito de liberdade a uma universalização. Nesse sentido, recusa a possibilidade de uma definição metafísica para o termo que sustenta a noção de que a liberdade seria um atributo exclusivo de seres racionais. Com base nisso, podemos afirmar que tanto um homem quanto um cavalo possuem liberdade, desde que não haja barreiras externas aos seus movimentos.

A liberdade constitui-se portanto como um conceito que leva em consideração o meio a sua volta, ou seja, sou livre à medida que não encontro impedimentos para a continuidade do movimento. Sendo assim, a definição apresentada pelo autor recusa a possibilidade de compreender a liberdade como uma capacidade do indivíduo autodeterminar a sua vontade, pois a liberdade repousa no meio, no movimento de um corpo em contato com os demais corpos, sem que seja impedido para tal⁹⁵.

⁹⁵ “Para resumir: a liberdade é uma propriedade que pertence à ação da qual consideramos a eficiência; ora, toda ação eficiente é a ação de um corpo em movimento. Temos aqui, portanto, três pontos: a afirmação de que o modo da causalidade a ser considerada é o da causalidade eficiente; a tese do mecanicismo (tudo o que vem a ser no mundo é movimento); e a tese materialista (todo ser é corporal)” (Malherbe, 2002, p. 47).

No que se refere a impedimentos internos⁹⁶, ou a falta de capacidade individual para efetivar a ação, Hobbes irá nomear como “falta de poder” e não como ausência de liberdade, como afirma no trecho: “Mas quando o que impede o movimento faz parte da constituição da própria coisa não costumamos dizer que ela não tem liberdade, mas que lhe falta o poder de se mover; como quando uma pedra está parada, ou um homem se encontra amarrado ao leito pela doença.” (Hobbes, 1974, p. 133).

Essa definição terá implicações políticas⁹⁷, principalmente a recusa da liberdade da vontade, pois, Hobbes foi inovador ao definir a liberdade em conformidade com o movimento. Nesse sentido, não se compreende um sujeito livre como aquele ser que é dotado da capacidade de escolher entre agir de maneira “x” ou de maneira “y”, pois afinal das contas nossa vontade é determinada pelas paixões antecessoras, e se é determinada não se delibera no sentido de que conseguimos escolher racionalmente como agir. Sendo assim, se não faz sentido para Hobbes defender a liberdade da deliberação, então resta a concepção de que a liberdade deve consistir em um instante posterior à deliberação.

A definição apresentada pelo autor articula o que há de mais popular entre os intelectuais da época: o mecanicismo. Além do mais, Hobbes acaba por aproximar a física da política, no sentido de que a liberdade é compreendida tendo como origem não as supostas faculdades racionais ou faculdades da alma, mas simplesmente pela restrição dada pelos impedimentos externos. Acerca da recusa da liberdade da vontade (livre-arbítrio), Hobbes aponta no segundo parágrafo do mesmo capítulo que:

⁹⁶ Vale destacar aqui dois pontos importantes: o primeiro é o de que a nossa interpretação toma como base principalmente as afirmações de Hobbes elaboradas no *Leviatã*. O segundo é o de que de acordo com Skinner o conceito de liberdade em Hobbes passou por uma reformulação extrema quando comparamos os seus escritos. Provavelmente isso se deve pelo contexto histórico em que o autor estava inserido. Como aponta o historiador, o filósofo: “Com a introdução dessa nova definição, Hobbes não só altera como contradiz sua linha anterior de pensamento. Quando, em *Do cidadão*, definirá o conceito de liberdade, havia argumentado que a liberdade humana pode ser tirada quer por impedimentos absolutos que nos impossibilitam exercer nosso poder à vontade, quer, também, por impedimentos arbitrários que inibem a própria vontade. Mas no *Leviatã* o conceito de um impedimento arbitrário é silenciosamente abandonado.” (Skinner, 2008, p. 126).

O principal aspecto apontado por Skinner nesse trecho é o fato do autor adotar no *Leviatã* uma concepção de liberdade como continuidade do movimento, ou ausência de impedimentos externos que desconsideram os obstáculos internos como classificação de impedimentos quando relacionados à liberdade. Nesse sentido, a argumentação do autor pode ter passado por uma “evolução conceitual” no sentido de que há um intervalo de tempo de 11 anos da publicação do *Leviatã* quando comparados a publicação *Dos Elementos*. Além disso, o próprio Hobbes afirmou que reviu a definição do conceito de liberdade uma última vez na obra *Questions*, eliminando as limitações intrínsecas ao próprio indivíduo (Skinner, 2008, p. 127).

⁹⁷ Uma implicação principal é a defesa de um estado com poder absoluto seja ele político, eclesiástico e até mesmo sobre a vida dos seus súditos. A definição do conceito de liberdade elaborado por Hobbes quando aplicada ao contexto político compreende que a liberdade dos cidadãos se efetiva por meio do silêncio da lei, ou seja, o súdito tem liberdade à medida em que a lei não legisla sobre aquele assunto. Quando comparada a definição apresentada por Rousseau a liberdade a maneira como foi definida por Hobbes foi de certo modo limitada a determinações obedientes. Enquanto em Rousseau o súdito é obediente somente a si mesmo (liberdade positiva), em Hobbes o súdito deve ser obediente ao soberano e naquelas coisas que o soberano não determina tem-se a liberdade para deliberar (liberdade negativa).

Conformemente a este significado próprio e geralmente aceite da palavra, um *homem livre é aquele que, naquelas coisas que graças a sua força e engenho é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer*. Mas sempre que as palavras livre e liberdade são aplicadas a qualquer coisa que não é um corpo, há um abuso de linguagem; porque o que não se encontra sujeito ao movimento não se encontra sujeito a impedimentos. [...] Por último, do uso da expressão *livre arbítrio* não é possível inferir qualquer liberdade da vontade, do desejo ou da inclinação, mas apenas a liberdade do homem; a qual consiste no fato de ele não deparar com entaves ao fazer aquilo que tem vontade, desejo ou inclinação de fazer (Hobbes, 1974, p. 133).

Esse trecho exemplifica claramente a recusa de Hobbes à tese sobre a liberdade da vontade, reforçando a tese mecanicista. Além disso, sustenta a noção de que a liberdade do homem constitui-se por meio daquela condição em que a ação não encontra impedimentos para ser efetivada. Da mesma forma temos é o princípio do movimento, dado pelo mecanicismo moderno considera que o movimento de um corpo se efetiva mediante a possibilidade de que esse corpo não encontre um outro corpo que imponha a ele um obstáculo, impossibilitando a continuidade do movimento.

Hobbes aponta que a liberdade é uma qualidade restrita a corpos, no sentido de que somente seria possível afirmar que um corpo estando em movimento pode ser classificado como livre. Nesse sentido, a vontade, como alguns afirmam, não poderia receber a classificação de livre, pois não se trata de um corpo, mas de um movimento interno. Utilizar o conceito de liberdade aplicado à vontade para classificá-la seria, segundo o autor, um “abuso de linguagem”, tendo em vista a própria definição do termo.

A tese hobbesiana por um lado apresenta uma recusa à tese da liberdade da vontade e, por outro, uma defesa da liberdade do homem. Nesse sentido, Hobbes se opõe diretamente à defesa da autonomia da racionalidade, pois segundo ele a vontade consiste em um apetite humano, e se é um apetite, é um movimento determinado pela causalidade. Sendo assim, são inconcebíveis ações contra a vontade.

2.5 Liberdade e Necessidade

A concepção de liberdade em Hobbes, como dito anteriormente, recebe influência do mecanicismo e da concepção de causalidade conforme apresentado na análise que desenvolvemos acerca da definição de homem hobbesiano — que compreende o processo deliberativo por meio de um determinismo dado pela dinâmica entre as paixões relacionado aos termos sensação e imaginação.

Segundo Hobbes, o processo deliberativo constitui-se de modo a compatibilizar simultaneamente liberdade e necessidade. Nas palavras do autor:

A liberdade e a necessidade são compatíveis: tal como as águas não tinham apenas a liberdade, mas também a necessidade de descer pelo canal, assim também as ações que os homens voluntariamente praticam, dado que derivam de sua vontade, derivam da liberdade; ao mesmo tempo que, dado que os atos da vontade de todo homem, assim como todo desejo e inclinação, derivam de alguma causa, e essa de uma outra causa, numa cadeia contínua (cujo primeiro elo está na mão de Deus, a primeira de todas as causas), elas derivam também da necessidade. De modo tal que para quem pudesse ver a conexão dessas causas a necessidade de todas as ações voluntárias dos homens pareceria manifesta. Portanto Deus, que vê e dispõe de todas as coisas, vê também que a liberdade que o homem tem de fazer o que quer é acompanhada pela necessidade de fazer aquilo que Deus quer, e nem mais nem menos do que isso (Hobbes, 1974, p. 134).

Alguns defensores do determinismo na modernidade consideravam que seria possível conciliar um universo determinado necessariamente e ao mesmo tempo sustentar que havia uma brecha motivada pela indeterminação das ações humanas devido a liberdade da vontade. Nesse sentido, é importante pontuar que Hobbes é inovador nesse aspecto, pois apresenta um determinismo radical, sem exceções, ou seja, até mesmo as ações humanas seriam determinadas de maneira necessária. Sendo assim, a vontade pode ser compreendida como sendo parte de uma grande máquina — assim como propõe o mecanicismo moderno, a vontade é compreendida aqui de maneira metafórica como uma engrenagem que compõe o determinismo hobbesiano —, pois ela está inserida no determinismo causal hobbesiano⁹⁸.

Ao sustentar que a vontade humana é determinada e não livre, Hobbes apresenta o compatibilismo entre liberdade e necessidade. O tema é elucidado pelo autor tanto no *Leviatã* quanto na querela desenvolvida com o bispo Bramhall no *Questions* de maneira muito semelhante, sustentando sempre a percepção de que a vontade humana é determinada de maneira natural e não moral.

Liberdade para Hobbes consiste naquelas ações que não encontram impedimentos extremos para a realização do que determina a nossa vontade. O autor não chega a recusar que as ações humanas não são ações deliberadas, pois o processo de deliberação se dá mediante o conflito entre as paixões, medo e aversão. Hobbes acredita que deliberamos e que a vontade é a última paixão no processo de deliberação motivador das nossas ações. Sendo assim, a

⁹⁸ “A originalidade do determinismo de Hobbes se deve menos, entretanto, à crítica geral da indeterminação dos futuros contingentes do que à aplicação que lhe é feita ao caso particular da vontade humana. Uma vez mais, por conseguinte, é no campo da ação humana que se manifesta mais claramente o verdadeiro alcance de uma determinação abstrata do princípio de razão. De que se trata justamente? Contrariamente à doutrina mais difundida do aristotelismo, Hobbes submete a vontade humana à compreensão radical que ele propõe do princípio de razão como princípio de causalidade necessária” (Foisneau, 2019, p. 10).

vontade é determinada por um conjunto de causas naturais antecedentes que implica em uma concepção de que as nossas ações também são determinadas.

A posição de Hobbes consiste em compatibilizar por um lado a defesa de que o homem possui liberdade e ao mesmo tempo defender um universo determinado. Nesse sentido, liberdade não consiste necessariamente em possuir arbítrio sobre a vontade, mas agir de acordo com a vontade. Assim como a vontade é determinada pela cadeia de paixões que precedem a ela, como consequência as ações humanas também são determinadas. Sendo assim, a liberdade consiste na continuidade desse movimento deliberado e também na inexistência de obstáculos para que esse movimento se efetive⁹⁹.

O autor elucida a compatibilização entre o seu determinismo e a defesa da liberdade utilizando como exemplo a metáfora do curso das águas. Segundo o autor: liberdade e necessidade são compatíveis pois liberdade consiste na continuidade do movimento e na ausência de obstáculos. Desse modo, o homem é livre e também determinado necessariamente de forma que a sua deliberação não encontre obstáculos para agir, assim como: “*as águas não tinham apenas a liberdade, mas também a necessidade de descer pelo canal*” (Hobbes, 1974, p. 134, destaques no original). Sendo assim, no *Questions* o autor declara que:

[...] concebo que nada se inicia por si mesmo, mas a partir da ação de algum outro agente imediato externo; e que, por conseguinte, quando um homem começa a ter um apetite ou vontade para algo que ele não tinha imediatamente antes, a causa de sua vontade não é a própria vontade, mas algo diferente que não está sob seu próprio controle. De modo que, então, posto que está fora de toda controvérsia que a vontade é uma causa necessária de todas as ações voluntárias, e que, a partir do que se diz, a vontade também é causada por outras coisas que não controla, segue-se que todas as ações voluntárias têm causas necessárias e são, portanto, determinadas de modo necessário (Hobbes, 2022, p. 426).

O curso das águas no canal de um rio é determinado de maneira necessária e as nossas ações também o são. A necessidade do curso da água se dá por meio da influência de causas que não são de responsabilidade da própria água, mas sim de um desnível no canal do rio considerando que a água seguirá o seu curso natural condicionado à gravidade. A liberdade do curso da água consiste no movimento de fluir, ou seja, na ausência de obstáculos para que a água consiga dar continuidade a seu movimento determinado de maneira natural.

⁹⁹ “É livre todo ser em movimento que não encontra obstáculo exterior. Esta definição bastante geral vale igualmente bem, e de maneira unívoca, para os seres inanimados, os animais sem razão e as criaturas razoáveis. Diz-se que um rio é livre quando seu curso não é impedido; que um animal é livre quando pode mover-se como quer; que um homem é livre quando o poder que tem para realizar seus fins não é contrariado” (Malherbe, 2002, p. 47).

O conceito de vontade passa a ser a chave para compreendermos esse compatibilismo, pois a maneira como Hobbes o definiu é um exemplo da sua causalidade necessária. A defesa de que a vontade é determinada recusa a possibilidade de que existam futuros contingentes. Dessa forma, todas as ações são deliberadas, pois são resultantes da vontade humana — ações voluntárias —, vontade que faz parte da concepção de causalidade necessária. Embora não conheçamos todos os fenômenos que influenciaram ou fizeram parte do processo de deliberação interno, ele ocorreu e determinou a nossa vontade como parte da causa integral e, portanto, também é causa necessária.¹⁰⁰

A tese compatibilista em Hobbes é coerente quando consideramos a sua filosofia na integralidade, especificamente a influência do mecanicismo e da causalidade na definição do conceito de vontade. Nesse sentido, o compatibilismo entre necessidade e liberdade não aparenta nenhuma contradição, muito pelo contrário, elas acabam por ser complementares. Hobbes sustenta um determinismo radical, na medida em que até mesmo as ações humanas constituem parte desse determinismo, pois são compreendidas como parte da cadeia causal.

O compatibilismo hobbesiano é ainda mais inteligível quando o autor insere o decreto divino na sua concepção de causalidade natural. A respeito disso, temos em Hobbes uma posição que sustenta um determinismo radical alicerçado no decreto divino. Dessa forma, as ações humanas são determinadas pela nossa vontade: ninguém age em desacordo a sua vontade, a vontade por sua vez é influenciada e determinada por um conjunto de outras causas que fazem parte da cadeia causal, como as imaginações causadas pela sensação, sensação resultante dos objetos externos, e assim por diante. Sendo assim, caso investiguemos no início da cadeia causal, encontraremos o decreto divino, decreto este que é compreendido como algo semelhante a uma causa primeira, ou a causa que originaria todo o determinismo hobbesiano¹⁰¹.

¹⁰⁰ “A insistência do bispo em distinguir causa suficiente e causa eficiente coloca em evidência, por contraste, a ruptura operada por Hobbes: ao identificar causa suficiente e causa necessária, ele rompe de maneira radical com uma corrente maior do aristotelismo escolástico. De fato, o princípio de razão suficiente tende a se confundir nele com o princípio da causalidade necessária: se ele considera que a participação da vontade é requisitada para a produção de uma ação, a própria vontade não é para ele senão uma parte da causa suficiente, a mesmo título que a potência. Sem dúvida Deus basta por si para produzir mil mundos, mas isso significa apenas “que ele basta para produzi-los se ele assim quer” (IBID, p. 384). Assim, a verdadeira suficiência não é distinta da eficiência da vontade, que procede ela própria da causalidade necessária” (Foisneau, 2019, p. 11).

¹⁰¹ “A compatibilidade entre a liberdade e a necessidade é, em seguida, fácil de ser estabelecida: toda causa eficiente é ela mesma causada, pertencendo portanto a uma cadeia causal e contínua (ou a uma rede de causalidade) cujo primeiro elo se encontra na mão de Deus: a ação livre (ou não livre), que é o efeito considerado, resulta de um encadeamento necessário de causas e efeitos ou, se remontarmos ao princípio, da vontade mesma de Deus que, dispondo de um poder absoluto, não é impedida por nada, cumprindo-se portanto necessariamente” (Malherbe, 2002, p. 47).

Essa noção de que o decreto divino é a origem do determinismo é melhor elucidado pelo autor, primeiramente no *Leviatã* no seguinte trecho:

[...] os atos da vontade de todo homem, assim como todo desejo e inclinação, derivam de alguma causa, e essa de uma outra causa, numa cadeia contínua (cujo primeiro elo está na mão de Deus, a primeira de todas as causas), elas derivam também da necessidade. De modo tal que para quem pudesse ver a conexão dessas causas a necessidade de todas as ações voluntárias dos homens pareceria manifesta. Portanto Deus, que vê e dispõe todas as coisas, vê também que a liberdade que o homem tem de fazer o que quer é acompanhada pela necessidade de fazer aquilo que Deus quer, e nem mais nem menos do que isso. Porque embora os homens possam fazer muitas coisas que Deus não ordenou, e das quais portanto não é autor, não lhes é possível ter paixão ou apetite por nada de cujo apetite a vontade de Deus não seja a causa. E se acaso sua vontade não garantisse a necessidade da vontade do homem, e conseqüentemente de tudo o que depende da vontade do homem, a liberdade dos homens seria uma contradição e um impedimento à onipotência e liberdade de Deus (Hobbes, 1974, p. 134).

Essa afirmação corrobora com o afirmado no *Questions* no seguinte trecho:

Penso, contudo, que não é difícil de conceber como isso ocorre, visto que vemos diariamente que o elogio, a censura, a recompensa, a punição e as conseqüências boas e ruins das ações dos homens retidas na memória nos fazem escolher tudo que escolhemos, e que a memória de tais coisas é proveniente dos sentidos, e os sentidos, das operações dos objetos dos sentidos, que são externos a nós e governados exclusivamente por Deus Todo-Poderoso, por conseguinte, todas as ações, incluindo a de agentes livres e voluntários, são necessárias (Hobbes, 2022, p. 382).

Os trechos em questão apresentam uma concepção de Hobbes que é um dos motivos que o torna ímpar e ao mesmo tempo original. O seu compatibilismo além de estabelecer uma relação harmônica entre liberdade e necessidade, recorre a temas da sua época, pois concilia a física emergente com um debate teológico. Podemos destacar diversos elementos que influenciam a filosofia do autor, mas principalmente o mecanicismo, a noção de causalidade, o determinismo. Além disso, o autor vai adiante, pois antecipa temas que seriam abordados posteriormente por outros pensadores, como é o caso do compatibilismo, e também uma possível síntese entre uma visão materialista e uma visão teológica da realidade.

Deus é o “determinador” de tudo o que se sucede. Nesse sentido, é importante destacar que quando o autor elenca Deus como sendo o ser que origina o determinismo, inclusive para a vontade humana, ele respeita as concepções tanto de onipotência quanto de onisciência como qualidades dessa divindade. Sendo assim, se Deus é um ser que é dotado da capacidade de ter poder ou ciência sobre tudo o que pode ou não ocorrer, necessariamente ele tanto tem ciência quando ordena tudo o que pode ocorrer.

As ações humanas são livres quando consideramos a continuidade do movimento, portanto se trata de uma liberdade subjetiva pois o homem tem a capacidade “de fazer aquilo que Deus quer” (Hobbes, 1974, p. 134). Mas ao mesmo tempo, se considerarmos mais amplamente, somos livres mas determinados pela vontade divina, que se expressa justamente pela lei de autoconservação do movimento.

3 LIBERDADE NATURAL E LIBERDADE DOS SÚDITOS

3.1 Liberdade do Homem

Alguns dos temas que serão analisados por nós neste capítulo se encontram principalmente na parte I da obra *Leviatã*. A análise dessa parte da obra em específico nos auxilia a desenvolver uma compreensão do que o autor delimita como liberdade natural — bem como outros conceitos que estão direta ou indiretamente interligados —, estendendo nossa análise para a compreensão da definição de liberdade dos súditos (civil). Além disso, pretendemos demonstrar que tanto a “liberdade natural” quanto a “liberdade dos súditos” constituem definições conceituais que carregam a mesma base argumentativa, ou seja, que mesmo após a instituição do Estado, a concepção de “liberdade” é mantida, uma vez que se trata da mesma liberdade aplicada aos corpos físicos em geral.

Vale salientar que o objeto principal e eixo norteador de nossa pesquisa é, especificamente, o conceito de liberdade, com ênfase na aplicação desse conceito tanto no contexto civil quanto no estado de natureza. Nesse sentido, faz-se necessária a análise da relação de aspectos distintos do indivíduo elencados pelo autor em sua obra, a saber: em um primeiro momento, é fundamental compreender o homem no estado de natureza e a sua relação com o que pode ser definido por liberdade natural; e, na sequência, compreender como se desenvolve a instituição de um novo indivíduo, que é o súdito, o qual está inserido pelo autor em uma organização política. Em outras palavras, além de estabelecer uma análise sobre a concepção de liberdade levando em consideração o homem no estado de natureza, a análise aqui construída se estende sobre a definição de liberdade do súdito.

A primeira vez que a palavra “Liberdade” é considerada por Hobbes no *Leviatã* não é necessariamente no *Capítulo XXI*, mas no *Capítulo VI* onde o autor apresenta a sua descrição sobre os denominados “movimentos voluntários”, também popularmente conhecidos “paixões/apetites”. Nesse contexto em específico, é importante destacar que o termo é utilizado pelo autor nesse primeiro momento não com o anseio de apresentar uma definição¹⁰² da liberdade em si, mas é utilizado por Hobbes para descrever o que seria a concepção de deliberação.

Passemos agora a outra ocorrência em que Hobbes utiliza o termo liberdade em sua obra, dessa vez no *Capítulo XIII* denominado pelo autor como: “*Da condição natural da humanidade relativamente à sua felicidade e miséria*”. Neste capítulo, o termo liberdade

¹⁰² Coisa que é comum na obra do autor, a apresentação de um conceito logo no início do capítulo e logo a seguir os desdobramentos da definição apresentada sobre do termo.

aparece no fim do terceiro parágrafo, sendo relacionado à definição de estado de natureza. Em verdade, neste momento o autor está desenvolvendo uma descrição sobre a condição sob a qual se encontra o homem em seu estado natural, ou seja, qual seria a condição em que se encontra o autor considerando a ausência de um estado civil instituído.

Nesse contexto, a condição natural do homem — que é caracterizada pela ausência de um poder coercitivo dotado da capacidade de controle e organização social — resultaria em um condição de “predisposição ao conflito” ou de “conflito iminente”. Ao descrever essa condição, Hobbes introduz uma discussão sobre o que nomeamos por liberdade natural — no tocante às motivações que supostamente teriam induzido às ações. Diante disso, no próximo tópico desenvolvemos uma análise sobre o conceito de liberdade relacionado ao estado de natureza, de modo a compreender se essa relação nos conduz a uma distinção entre “liberdade natural e liberdade civil”.

3.2 Estado de Natureza

A análise desenvolvida pelo autor no interior do Capítulo XIII nos faz refletir sobre o que é denominado como estado de natureza, o ponto de partida ou a condição humana em que se encontra o homem fora da sociedade civil. Dessa forma, pretendemos neste tópico tecer uma análise acerca da relação entre liberdade e estado de natureza, além de estender essa análise para outros temas que são paralelos e podem facilitar a compreensão dos dois primeiros.

Hobbes inicia o capítulo em questão enunciado que “por natureza os homens são todos iguais”, ou ainda, como nas palavras do próprio autor:

A natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isto em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa também aspirar, tal como ele. (Hobbes, 1974, p. 78).

É importante destacar aqui que a igualdade apresentada pelo autor não se restringe a características físicas, mas também às capacidades de “espírito”. Conforme afirma o autor, embora seja possível perceber algumas diferenças individuais — como indivíduos que são “mais fortes” (fisicamente) ou ainda os “mais astutos” (mais fortes espiritualmente) — não se pode inferir com base nessas pequenas diferenças que se trata de um benefício ou injustiça. Essa impossibilidade, segundo Hobbes, pode ser compreendida pelo fato de que mesmo um

indivíduo forte fisicamente pode ser dominado por um indivíduo fraco utilizando a sua astúcia e o contrário também é válido, ou seja, um indivíduo astuto mas fragilizado fisicamente pode ser dominado por um indivíduo que é mais forte fisicamente do que ele¹⁰³. Diante disso, pode-se inferir que embora fortes ou sagazes, tais condições não tornam esses indivíduos superiores quando comparado aos demais, pois estão todos em pé de igualdade natural, condição segundo a qual qualquer um, tanto o fraco quanto o sagaz, pode estar sujeito ao domínio um do outro.

A tese da igualdade natural sustentada por Hobbes pode, em um primeiro momento, aparentar tratar-se de uma concepção positiva. Contudo, à medida que vamos aprofundando a leitura, percebemos que a proposição do autor de que somos iguais por natureza é justamente o pilar para a nossa ruína no estado de natureza. Nesse sentido, é importante enfatizar que é justamente “Desta igualdade quanto à capacidade deriva a igualdade quanto à esperança de atingirmos nossos fins” (Hobbes, 1974, p. 78). Sendo assim, a afirmação de que todos por natureza são iguais é o fundamento da discórdia entre os homens no estado de natureza, uma vez que se todos são por natureza iguais, todos podem desejar e, inclusive, buscar as mesmas coisas.

Como consequência, é justamente a partir desse desejo por buscar as mesmas coisas que se estabelece um dos motivos que levam à discórdia entre os homens¹⁰⁴, pois nem todas as coisas estão disponíveis a todos durante o mesmo período. Há coisas que, dadas as suas próprias condições, são impossíveis de serem utilizadas por dois homens ao mesmo tempo¹⁰⁵. Dado esse contexto, surgem as inimizades: um homem se torna inimigo de outro quando não é possível que ambos consigam gozar do deleite da mesma coisa desejada¹⁰⁶.

A questão que originaria a inimizade no estado de natureza para Hobbes está conectada à concepção de que por natureza somos condicionados a buscar tudo aquilo que nos deleita. Nesse mesmo contexto, nossos semelhantes que se encontram no mesmo estado também estão sujeitos a mesma imposição, pois ela faz parte da natureza de todos nós. Sendo

¹⁰³ “Porque quanto à força corporal o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo.” (Hobbes, 1974, p. 78)

¹⁰⁴ Para Hobbes, a condição de guerra ou a causa da discórdia no estado de natureza é resultante do fato de que imperam no estado de natureza três paixões, sendo elas: a competição; a desconfiança; e a glória.

Ainda sobre as paixões, elas levam os homens ao conflito cada uma por um motivo diferente, segundo o autor: A primeira leva os homens a atacar os outros tendo em vista o lucro; a segunda, a segurança; e a terceira, a reputação (Hobbes, 1974, p. 79).

¹⁰⁵ A questão que originaria a inimizade no estado de natureza para Hobbes está conectada à concepção de que por natureza somos condicionados a buscar tudo aquilo que nos deleita, e essa imposição faz parte da natureza de todos os indivíduos.

¹⁰⁶ “Portanto se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos.” (Hobbes, 1974, p. 78).

assim, dada essa imposição da própria condição humana, podemos refletir sobre a liberdade como uma condição de possibilidade para a superação de tal condição¹⁰⁷.

A grande questão é a de que a condição do estado de natureza em sua amplitude não é uma condição que favorece a nossa existência. A condição presente não é favorável a nossa existência segura pois nela “a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta.” (Hobbes, 1974, p. 80). Assim, nesse estado a liberdade é irrestrita, pois não há leis civis — as cadeias artificiais — e não se está sujeito a nenhum outro poder soberano que não a si mesmo¹⁰⁸. Desse modo, a condição no estado de natureza é miserável, imperando a desconfiança mútua, perigo iminente à morte e, além disso, os homens se encontram em uma condição de “guerra de todos contra todos”.

O estado de natureza é descrito por Hobbes como um estado de “guerra de todos contra todos”, mas essa guerra não se caracteriza essencialmente pelo conflito constante, ou ainda na luta real de todos os homens contra todos os homens a todo tempo. O autor sustenta que, assim como na natureza, um mau tempo não é resultado de uma incessante e interminável chuva ou um interminável vendável, mas sim na possibilidade iminente de ambos os eventos. Assim como no caso da natureza climática, o mesmo ocorre com o estado de natureza: para o autor, “a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal, durante todo o tempo em que não há garantia do contrário.” (Hobbes, 1974, p. 80).

A afirmação de que o estado de natureza é um estado caótico, no qual é impossível a nossa existência segura nesse ambiente, é importantíssima, pois embora o conflito não seja real, também pode ser uma possibilidade constante de que se estabeleça o conflito. Nesse sentido, a tese apresentada pelo autor é de relevante importância, pois sustenta dois pontos marcantes da filosofia política moderna: o primeiro é a distinção entre organização civil/política como sendo uma vivência que contrasta com com estados pré-civilizatórios ou até mesmo estado onde não há formas de organização civilizatória; o segundo é a defesa de que devido à condição em que se encontram os homens no estado de natureza, faz-se necessária a instituição do estado civil¹⁰⁹. Dessa forma, Hobbes é inovador ao elaborar uma

¹⁰⁷Não se deve tomar como base aqui a noção de que a liberdade se dá mediante a o efetivo exercício da racionalidade e que como consequência o estado seria resultado da nossa racionalidade, mas o contrário, a instituição do estado se daria justamente como uma motivação apresentada pelas paixões humanas, especificamente o medo, o medo da morte violenta.

¹⁰⁸ Dentre os diversos elementos que caracterizam a vida humana no estado de natureza hobbesiano está a liberdade. É possível compreender o que é o estado de natureza para Hobbes por esse prisma: seria o estado ou condição em que o indivíduo, por não ter um governo acima de si, teria plena liberdade de fazer o que bem entender para conseguir sobreviver. Liberdade absoluta. (Diehl, 2015, p. 92).

¹⁰⁹ “Assim, Hobbes rompe com uma longa tradição, segundo a qual a sociabilidade é algo natural aos homens, caracterizando, deste modo, o estado de natureza como antagônico ao civil.” (Bueno, 2009, p. 105).

defesa do Estado tomando como base um suposto estado de natureza, ao mesmo passo que se opõe ao pensamento tradicional de que os homens tenderiam à sociabilidade motivados por uma imposição natural¹¹⁰.

Dado esse contexto, a liberdade natural, ou ainda a liberdade no contexto do estado de natureza, é um conceito amplo. Hobbes não chega a estabelecer propriamente uma distinção entre “liberdade natural/liberdade no estado de natureza” ou “liberdade civil”. Nesse sentido, a nossa análise acerca da liberdade natural se aproxima muito da concepção de que por natureza todos são iguais. Assim como ocorre no caso da noção de que todos são iguais por natureza, a liberdade natural é compreendida tomando como base a imposição da igualdade natural. Essa liberdade caracteriza-se, principalmente, dado pelo contexto da ausência do estado civil, estado esse que possui a autoridade e direito à restrição de liberdade dos súditos, a liberdade nesse contexto é muito mais ampla, possuindo um número de impedimentos (restrições) externos menor no estado de natureza quando comparada ao estado civil instituído.

3.3 Direito de Natureza

No capítulo XIV, intitulado “*Da primeira e Segunda leis naturais, e dos contratos*”, logo no início do primeiro parágrafo o autor apresenta a definição de direito de natureza. A definição de leis de natureza ou de direito de natureza compõe a base das concepções comumente conhecidas por jusnaturalismo¹¹¹. Dessa forma, o autor irá apresentar no capítulo em questão as definições relacionadas ao que seriam aqueles conjuntos de direitos individuais

¹¹⁰ O principal nome e obviamente o mais conhecido por defender a tese da sociabilidade natural — tese essa que foi criticada por meio dos escritos políticos de Thomas Hobbes — é o filósofo estagirita Aristóteles. De acordo com Aristóteles a sociedade civilizada ou as organizações políticas teriam se originado de maneira orgânica e teleológica, essa concepção se fundamenta na ideia de que existe uma consciência cósmica ordenadora do universo que levaria tudo a um fim mais elevado dado pelo próprio universo. Nesse sentido, o filósofo estagirita argumenta que a primeira organização social é a família que se unem com um objetivo em comum, que é sanar as suas necessidades, o mesmo ocorre com as aldeias que “[...] a aldeia é a primeira comunidade formada por várias famílias para satisfação de carências além das necessidades diárias” (Aristóteles, 1998, p. 53). O mesmo deve ter ocorrido para o filósofo grego com organizações mais complexas, como é o caso da cidade. Para Aristóteles a “[...] cidade, enfim, é uma comunidade completa, formada a partir de várias aldeias e que, por assim dizer, atinge o máximo de auto-suficiência” (Aristóteles, 1998, p. 53). A concepção de autossuficiência remete à definição de bem absoluto apresentada pelo mesmo autor na obra *Ética Nicômaco*: “[...] os fins são vários e nós escolhemos alguns dentre eles (como a riqueza, as flautas e os instrumentos em geral), segue-se que nem todos os fins são absolutos; mas o sumo bem é claramente algo de absoluto. [...] chamamos de absoluto e incondicional aquilo que é sempre desejável em si mesmo e nunca no interesse de outra coisa” (Aristóteles, 1991, p. 15).

¹¹¹ As origens do termo jusnaturalismo remontam a tradição clássica ou ainda a tradição medieval, conforme o que aponta Bobbio: “Es una opinión común que la historia del iusnaturalismo ha de dividirse en dos períodos, co-rrespondiente el primero al iusnaturalismo clásico, y el segundo al iusnaturalismo moderno” (Bobbio, 1991, p. 205), ou ainda, a noção de lei natural teria derivado especificamente de Cícero, fonte segundo a qual Hobbes teria sido fortemente influenciado (Dutra, 2019, p. 62).

que são estipulados como necessários e anteriores a qualquer organização política. Nesse sentido, a definição apresentada pelo autor está conectada com a definição do termo liberdade¹¹², uma vez que o direito de natureza consiste em:

O direito de natureza, a que os autores geralmente chamam *jus naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e consequentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim (Hobbes, 1974, p. 82).

A citação acima elucidada o que o autor compreende por direito de natureza¹¹³ o qual se constitui por meio de uma liberdade para a utilização do poder individual. Esse direito possui como princípio fundamental a concepção de uma liberdade natural. Nesse contexto, é importante destacar que se manifesta aqui um número inferior de restrições quando comparada à liberdade dos súditos, pois a liberdade natural se estabelece mediante uma condição de possibilidade para a preservação individual¹¹⁴. Essa capacidade de preservar a si mesmo é um direito inalienável — que permanece mesmo após a instituição do Estado¹¹⁵. Sendo assim, Hobbes sustenta que na condição do estado de natureza, o homem possui a licença para a utilização dos meios que forem necessários para a garantia dessa preservação.

Em resumo, a definição apresentada pelo autor sobre a concepção de direito de natureza está relacionada ao conceito de liberdade. Entretanto, o autor apresenta uma definição diferente de outros autores do período. Nesse aspecto, Hobbes não aprofunda a sua definição de direito de natureza quando comparada à definição apresentada por outros autores, como é o caso de John Locke. Locke é muito mais específico, pois afirma diretamente que o direito à propriedade privada se constitui como um direito de natureza. Diferentemente, Hobbes, ao definir o direito de natureza sustenta uma definição atrelada a noção de que consiste em uma “liberdade que o indivíduo possui de utilizar o seu poder” como um objetivo específico: a garantia da sobrevivência. Sendo assim, no pensamento Hobbesiano não há uma definição que compreenda a vida, a liberdade ou até mesmo a propriedade privada enquanto um Direito Natural.

¹¹²Inclusive o parágrafo seguinte o autor apresenta brevemente a definição do termo liberdade.

¹¹³ “Como se pode perceber, pelo menos quatro conceitos são fundamentais na dicção do conceito de direito: o de liberdade, o de poder, o de vontade e o de autoconservação” (Dutra 2016, p. 62).

¹¹⁴ Trata-se de uma passagem essencial, uma vez que é a primeira definição expressa de liberdade a aparecer no *Leviatã*. Se imediatamente antes Hobbes se referiu à liberdade, porém sem a definição, agora cuida de sua definição como um requisito necessário para a adequada compreensão da noção de direito de natureza (Diehl, 2015, p. 100).

¹¹⁵ Quanto à afirmação de que o direito à preservação de si mesmo constitui um direito inalienável, este é o conceito base para a discussão acerca do direito de resistência, tema que será tratado a seguir.

Para Locke, o direito de natureza é baseado em dois pilares fundamentais: a razão e a revelação divina. No caso do pai do liberalismo, o direito de natureza é exemplificado como um conjunto de coisas, sendo elas: a comida, a bebida ou, ainda, a propriedade privada. Esses itens formam conjunto importantíssimo dada a sua necessidade para a garantia da nossa preservação, ou seja, o fundamento ao direito de natureza tem como base a nossa sobrevivência¹¹⁶.

A definição de John Locke para esse mesmo conceito se aproxima da definição apresentada por Hobbes em alguns aspectos. O primeiro é o aspecto essencial, o cerne das definições, ambos os autores compreendem o termo como elemento atrelado à garantia da sobrevivência. A segunda afinidade percebida entre as definições é a característica da racionalidade, pois, para Hobbes, consiste em “fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados” (Hobbes, 1974, p. 82) e para Locke, é “[...] a razão natural — que nos diz que os homens, uma vez nascidos, têm direito à sua preservação [...]” (Locke, 1998, p. 405-406). Apesar dessas convergências, as definições apresentam diferenças fundamentais, as quais moldam a especificidade de cada definição e também são fundamentais para a compreensão da teoria política de cada autor.

Dadas essas particularidades, a definição de Hobbes possui outras características além das elencadas, sendo que a definição se aproxima muito mais a uma caracterização formal e não material, pois embora o objetivo do direito de natureza enseje a sobrevivência, o autor não elucida critérios materiais e práticos para como irá se efetivar essa sobrevivência. Dessa forma, a descrição carece de uma definição prática, constituindo-se meramente como uma “liberdade”. Dada a condição do homem no estado de natureza, o indivíduo tem liberdade, não está impedido de agir e usar o seu poder como o seu raciocínio julgar eficaz para a garantia de sua sobrevivência¹¹⁷.

É fundamental considerar, como já foi detalhado em análises prévias, que a essência da definição em questão está intrinsecamente ligada e é dependente do conceito de liberdade. Por fim, o motor e a finalidade última que impulsionam e justificam tais ações reside na busca incessante e prioritária pela própria preservação do indivíduo. Em outras palavras, para o

¹¹⁶ “Quer consideremos a razão natural — que nos diz que os homens, uma vez nascidos, têm direito à sua preservação e, portanto, à comida, bebida e a tudo quanto a natureza lhes fornece para sua subsistência — ou a *revelação* — que nos relata as concessões que Deus fez do mundo para Adão, Noé e seus filhos —, é perfeitamente claro que Deus, como diz o rei Davi (Sl 115, 61), *deu a terra aos filhos dos homens*, deu-a para a humanidade em comum” (Locke, 1998, p. 405-406).

¹¹⁷ “Segundo esta concepção, direito natural é apenas uma liberdade, não se referindo, inicialmente, a qualquer coisa que poderia se constituir em conteúdo. De acordo com a definição proposta, trata-se de um direito a uma ação de acordo com a reta razão. Na ausência de um poder comum, o homem tem liberdade para agir de acordo com aquilo que sua razão apontar como mais eficaz para a própria conservação” (Brondani, 2007, p. 51).

autor, tendo em vista a ausência de um poder comum que implica em uma ausência de restrições à liberdade, a razão é o guia e a autoconservação é o fim.

No segundo parágrafo do mesmo capítulo, Hobbes apresenta de maneira muito breve a sua definição sobre o conceito de *liberdade*. O conceito será retomado pelo autor posteriormente e melhor elaborado. Nesse contexto em específico, o autor aponta que a liberdade consiste em:

Por liberdade entende-se, conforme a significação própria da palavra, a ausência de impedimentos externos, impedimentos que muitas vezes tiram parte do poder que cada um tem de fazer o que quer, mas não podem obstar a que use o poder que lhe resta, conforme o que seu julgamento e razão lhe ditarem. (Hobbes, 1974, p. 82).

A definição apresentada pelo autor nesse parágrafo é estritamente negativa¹¹⁸, pois engloba no seu cerne a concepção de que a liberdade constitui-se como um mera “*ausência de impedimentos externos ao movimento*”. Nesse sentido, a liberdade delimita-se à noção de que ao agir se manifesta a ausência de obstruções, sejam elas físicas ou jurídicas — pensemos aqui no exemplo das leis como impeditivos externos aos indivíduos inseridos em uma organização política—, alheias ao movimento/ação oriundos da vontade do sujeito. Sendo assim, o autor estabelece uma ruptura entre o que compreende como “poder”, que é condição inerente ao indivíduo e os impedimentos externos.

É importante elucidar uma distinção essencial entre o que o autor compreende como direito de natureza e a concepção de Liberdade. Primeiramente, a definição de direito de natureza se delimita como sendo a liberdade natural que o indivíduo possui, para que a partir de seu julgamento, possa usar o próprio poder para a autoconservação. Dessa forma, o direito de natureza se constitui como uma liberdade de agir. Já o conceito de liberdade é definido levando em consideração a simples “*ausência de impedimentos externos ao movimento*”. Nesse sentido, a definição de Liberdade apresentada por Hobbes é uma Liberdade de conteúdo físico e não moral. Se compararmos as definições, a liberdade é um conceito que se limita ao movimento físico, uma definição que recusa a possibilidade de fundamento moral.

Embora a definição remeta a uma liberdade que possuímos com o objetivo de preservação da vida, não podemos deduzir a partir dessa afirmação que a vida é delimitada como conteúdo do direito de natureza. O objetivo é a garantia da vida e esse objetivo se mantém mesmo após a instituição do Estado. Entretanto, o contrato firmado entre os súditos

¹¹⁸ A classificação da liberdade como sendo “negativa” se baseia na distinção apresentada por Isaiah Berlin. Especificamente as distinções de liberdade negativa e liberdade positiva. Em resumo, a primeira compreende que liberdade caracteriza-se pela ausência de impedimentos e a segunda é compreendida como sendo a liberdade enquanto capacidade de se autodeterminar ou autogovernar.

constitui-se essencialmente pela transferência de direitos¹¹⁹ em nome da instituição do soberano. Ao instituir o Estado, o soberano mediante a garantia de sua soberania, passa a ter direito inclusive de “vida e de morte¹²⁰” sobre os seus súditos. Dessa forma, o direito de natureza do súdito é transferido à pessoa do soberano, substituindo um anseio individual de autopreservação por uma manifestação em prol da união política e da vida segura em sociedade.

Além disso, a definição de direito de natureza é uma das causas responsáveis por induzir o homem que se encontra na condição natural ao estado de guerra, pois parte do princípio da igualdade natural¹²¹, na qual todos possuem direito a todas as coisas por estarem por natureza em pé de igualdade. Nesse mesmo contexto, é importante destacar que a noção de direito de natureza constitui-se como uma oposição aos deveres, sendo definido como uma liberdade enquanto ausência de obrigações¹²². Dessa forma, institui-se a insegurança ou o medo constante a possibilidade de um iminente conflito, restando aos indivíduos estarem aptos e preparados para buscarem a guerra e não a paz¹²³.

Além do *medo* da morte, dada a condição miserável que se encontra o homem no estado de natureza, outra razão também o direciona na busca por uma solução, que para Hobbes é a saída do estado de natureza por meio da instituição do estado civil¹²⁴. Nesse sentido, a transição do estado de natureza para o Estado Civil é motivada por dois aspectos que direcionam o homem na busca da paz e da ordem, ou seja, as paixões e a razão. Conforme Hobbes elucida: “As paixões que fazem os homens tender para a paz são o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável, e a

¹¹⁹ A transferência mútua de direitos é aquilo a que se chama contrato (Hobbes, 1974, p. 84).

¹²⁰ “Não devemos todavia concluir que com essa liberdade fica abolido ou limitado o poder soberano de vida e de morte. Porque já foi mostrado que nada que o soberano representante faça a um súdito pode, sob qualquer pretexto, ser propriamente chamado injustiça ou injúria” (Hobbes, 1974, p. 135).

¹²¹ “A natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito que, [...] a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa também aspirar, tal como ele” (Hobbes, 1974, p. 78).

¹²² Em conformidade ao que aponta Dutra (2016, p. 63-64): No primeiro caso, os direitos seriam o verso da medalha de deveres seriam sombras de deveres. No segundo caso, os direitos seriam uma antítese dos deveres, ou seja, uma liberdade ou isenção de obrigação: “Ao passo que no sentido considerado por primeiro, direitos são as sobras dos deveres, no segundo sentido, eles são a antítese de deveres, sendo um direito uma liberdade ou isenção de obrigação”. (WARRENDER, 1957, p. 19).

¹²³ “Entre estas condiciones objetivas, la principal es la igualdad de hecho: en tanto son iguales por naturaleza, los hombres son capaces de procurarse uno a otro el máximo mal, la muerte. Si luego se añade una segunda condición objetiva, la escasez de bienes, por la cual puede producirse que más de un hombre desee poseer la misma cosa, la igualdad hace surgir en cada uno de ellos la esperanza de conseguir su propio fin. De esto nace un estado permanente de desconfianza recíproca, lo que conduce a cada uno a prepararse para la guerra, y a la eventualidad de hacerla, más que a buscar la paz.” (Bobbio, 1991, p. 64-65).

¹²⁴ “É pois esta a miserável condição em que o homem realmente se encontra, por obra da simples natureza. Embora com uma possibilidade de escapar a ela, que em parte reside nas paixões, e em parte em sua razão.” (Hobbes, 1974, p. 81).

esperança de consegui-las através do trabalho” (Hobbes, 1974, p. 81). Além disso, a razão é complemento desse direcionamento, pois fornece os preceitos normativos, que são as leis de natureza, para essa busca: “[...] a razão sugere adequadas normas de paz, em torno das quais os homens podem chegar a acordo. Essas normas são aquelas a que por outro lado se chama *leis de natureza*” (Hobbes, 1974, p. 81).

3.4 Leis de Natureza

Assim como o debate sobre a ideia de que o direito de natureza possui uma conotação próxima a concepções típicas de um estado civil instituído, podemos pensar também a definição de leis de natureza. Embora os termos “lei” e “direito” remetam atualmente a concepções estatais, não se pode deduzir que as definições apresentadas pelo autor nesse contexto específico estão relacionadas ao Estado Civil. A lei de natureza é definida por Hobbes não como uma liberdade, mas como um ditame da nossa razão que nos conduz à autopreservação. Nas palavras do próprio autor:

Uma lei de natureza (*lex naturalis*) é um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la, ou omitir aquilo que pense poder contribuir melhor para preservá-la (Hobbes, 1974, p. 82).

A lei de natureza é definida pelo autor tomando como base a ideia de que ela se constitui por meio de um preceito dado pela nossa racionalidade, esse imperativo que é comum a todos os indivíduos se efetiva mediante uma norma que orienta a nossa conduta objetivando a conservação humana. Nesse sentido, a lei de natureza nos orienta que fiquemos proibidos de realizar ações autodestrutivas ou que privem dos meios necessários à nossa sobrevivência. Em resumo, a lei natural é ideia de uma lei dada pela própria natureza, ditada pela razão que obriga o homem a buscar para a sua vida tanto a paz quanto a segurança.

Além disso, Hobbes estabelece uma distinção crucial entre direito de natureza e leis de natureza¹²⁵. Conforme apontado pelo autor, “os que têm tratado deste assunto costumam confundir jus e lex, o direito e a lei, é necessário distingui-los um do outro” (Hobbes, 1974, p. 82). Nesse sentido, para evitar possíveis confusões acerca dos termos, o autor apresenta uma distinção clara e importantíssima relacionando os dois termos ao conceito de liberdade. Para o pensador, “o direito consiste na liberdade de fazer ou de omitir, ao passo que a lei determina ou obriga a uma dessas duas coisas” (Hobbes, 1974, p. 82). Dessa forma, o direito

¹²⁵ “Para Hobbes, direitos naturais não são constituídos pela lei, seja natural ou civil. Não, ele é um dos primeiros, senão o primeiro, a inaugurar a oposição entre ambos” (Dutra 2016, p. 62).

compreende uma liberdade; já no caso das leis de natureza, estas são colocadas como um conjunto de regras discricionárias, que não delimitam mas orientam.

O conceito de lei de natureza é um conceito muito amplo na obra de Hobbes¹²⁶. De acordo com o que afirma Diehl (2009), “A lei de natureza ocupa um papel central na filosofia de Hobbes. Afinal, são as determinações da lei natural que levam o homem a sair do estado de guerra e ingressar no Estado civil”. Sendo assim, a lei natural passa a ser compreendida não como meramente um cálculo racional ou preceito racional, mas é a responsável por direcionar e legitimar a instituição da ordem política¹²⁷. Além disso, a sua fonte é a vontade divina, pois nenhuma lei de natureza pode se opor a ela¹²⁸.

A instituição da ordem política é fundamental para garantir uma vida segura dado o contexto do estado de natureza. A análise sobre a relação dialética que se estabelece entre direito de natureza e leis de natureza nos auxilia a compreender o que direciona os indivíduos a saírem do estado de natureza para instituir o Estado Civil. A respeito dessa relação dialética, quatro pontos são importantes:

Primeiramente, é importante destacar que no estado de natureza o homem é dotado do direito de natureza, que consiste basicamente em uma liberdade para que todos possam agir em conformidade com a sua própria razão: “é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder” (Hobbes, 1974, p. 82).

Em segundo lugar, o direito de natureza é também um direito *absoluto*, pois compreende que todos têm direito a tudo pois podem “da maneira que quiser [...] fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim” (Hobbes, 1974, p. 82).

¹²⁶ O termo leis de natureza compõe um tema central na discussão sobre a relação entre estado de natureza e a instituição do estado civil. “Além disso, o termo lei de natureza nem sempre é usado com o mesmo sentido: “às vezes Hobbes iguala as leis naturais e civis às leis divinas e humanas, respectivamente. Esta nomenclatura alternativa tem causado problemas para os intérpretes” (Diehl, 2009, p. 14).

¹²⁷ O mesmo autor aponta que “A lei de natureza, da mesma forma, também pode ser considerada ambígua” (Diehl, 2009, p. 14). A Ambiguidade apresentada pelo autor repousa no projeto que Hobbes possui que privilegia a lei positiva em detrimento a lei de natureza. Nesse sentido, Hobbes afirma que “As leis de natureza obrigam in foro interno, quer dizer, impõem o desejo de que sejam cumpridas; mas in foro externo, isto é, impondo um desejo de pô-las em prática, nem sempre obrigam.” (Hobbes, 1974, p.) e também posteriormente que “os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar qualquer segurança a ninguém. Portanto, apesar das leis de natureza (que cada um respeita quando tem vontade de respeitá-las e quando pode fazê-lo com segurança), se não for instituído um poder suficientemente grande para nossa segurança, cada um confiará, e poderá legitimamente confiar, apenas em sua própria força e capacidade, como proteção contra todos os outros.” (Hobbes, 1974, p.). Em última análise, embora as leis de natureza possuam uma origem racional, dada a caracterização de orientações para busca e a conservação da paz, mas tal condição e efetividade só é possível para o autor mediante a instituição de um poder soberano.

¹²⁸ “Em última instância, são sugeridas pela consciência e todos estão moralmente obrigados a contrair obrigações jurídicas, pois é impossível qualquer lei da razão opor-se à lei divina.” (Magalhães, 2014, p. 70).

Em terceiro lugar, esse mesmo direito nos direciona a um bem específico que é a *autopreservação*, pois para o autor o direito de natureza condiciona “para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida” (Hobbes, 1974, p. 82).

Por fim, esse mesmo direito natural que embora parece ser absoluto e que objetiva a nossa preservação, no fim das contas não é nem absoluto e nem garante a nossa sobrevivência, uma vez que no estado de natureza “todo homem tem direito a todas as coisas, incluindo os corpos dos outros” (Hobbes, 1974, p. 82).

A definição apresentada por Hobbes para o termo leis de natureza distancia-se da concepção que o mesmo autor possui acerca do direito de natureza. Este último, em suma, como já mencionamos em momento anterior, consiste na liberdade que cada um possui de usar seu poder conforme o próprio julgamento para garantir a sobrevivência. O primeiro é também um decreto do nosso julgamento que não consiste em uma liberdade, mas em uma orientação que nos proíbe de prejudicar os outros¹²⁹.

A primeira e fundamental lei de natureza, ditada pela razão em função da autoconservação, é enunciada por Hobbes nos seguintes termos: “Que todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de consegui-la, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra” (Hobbes, 1974, p. 82). Essa definição é composta por duas cláusulas, sendo elas: 1ª- “procurar a paz, e segui-la” (Hobbes, 1974, p. 82); 2ª- “por todos os meios que pudermos, defendermo-nos a nós mesmos” (Hobbes, 1974, p. 82). Sendo assim, a lei de natureza estabelece que o meio mais eficaz para a busca da autopreservação é tentar não prejudicar o outro, pois em última instância está sob ameaça a segurança do próprio agente¹³⁰.

A segunda lei de natureza, que também é ditada pela razão para a nossa autoconservação, é enunciada por Hobbes nos seguintes termos:

Que um homem concorde, quando outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em renunciar a seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos

¹²⁹ Finn (2010), aponta que existem duas vertentes interpretativas acerca do papel das leis de natureza no pensamento de Thomas Hobbes. Uma primeira que defende que as leis de natureza seriam “preceitos prudenciais” e outra vertente interpretativa sustenta que as leis de natureza possuem um caráter moral. A respeito da segunda vertente interpretativa a “interpretação moral, ao contrário da interpretação prudencial, assevera que as leis de natureza de Hobbes não são somente preceitos prudenciais, mas também leis que os seres humanos são moralmente obrigados a seguir” (Finn, 2010, p. 108). Além disso, “De acordo com a interpretação moral, a noção de que existe um bem universal apoia a ideia de que existem padrões morais objetivos no estado de natureza. Hobbes supostamente confirma isso quando ele afirma que a lei natural exige comportamento moral e deveria, portanto, ser identificada com a lei moral” (Finn, 2010, p. 109).

¹³⁰“Hobbes diz que a lei de natureza nos proíbe de prejudicar outros porque no fim das contas vamos nos prejudicar fazendo isso (ao menos de acordo com uma interpretação de Hobbes)” (Finn, 2010, p. 117).

outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo (Hobbes, 1974, p. 83, destaques no original).

Assim como no caso da primeira lei de natureza, a segunda lei possui como característica principal orientações que visam a preservação da nossa segurança e também da paz. Além disso, orienta que devemos abrir mão do “direito a todas as coisas” em nome do que é mais importante, a nossa segurança sob a condição fundamental da *reciprocidade*. Essa lei estabelece ainda que um homem “*concorde, quando outros também o façam*” direcionando-os ao princípio do *Contrato*. Nesse sentido, a renúncia do direito de natureza bem como o respeito às leis de natureza causam benefícios tanto para nossos semelhantes quanto para nós¹³¹. Dessa forma, o indivíduo que estiver disposto a buscar, em conjunto com os seus semelhantes, uma vida de plena liberdade e segurança deve, necessariamente, aceitar algumas limitações da sua liberdade natural.

A solução para a garantia da vida segura apresentada por Hobbes é o estabelecimento do contrato e a instituição de um poder soberano. Contrato que é definido como: “transferência mútua de direitos” (Hobbes, 1974, p. 84). Além disso, nos contratos “o direito não é transmitido apenas quando as palavras são do tempo presente ou passado, mas também quando elas são do futuro, porque todo contrato é uma translação ou troca mútua de direitos” (Hobbes, 1974, p. 85). Sendo assim, ao concordar mediante a instituição de um contrato, fica obrigado o seu cumprimento para além do momento presente estendendo a sua obrigação também ao futuro¹³².

Em resumo, a liberdade natural, ou a liberdade no estado de natureza por encontrar poucas restrições é quase absoluta e por conseguinte autodestrutiva. O pensamento de Hobbes revela um paradoxo central na filosofia política: a relação entre liberdade e segurança. Nesse sentido, aponta Nakayama (2023) que: “Em linhas muito gerais, a liberdade no estado de natureza é perigosa, pois não há um poder que faça os homens obedecerem às leis e cada qual é livre para fazer o que bem desejar”. Quanto maior a “ausência de impedimentos” as nossas

¹³¹ No estado de natureza não se tem a garantia de que todos vão buscar a segurança e o cumprimento das leis de natureza que orientam essa busca. Pois, as “leis de natureza obrigam *in foro interno*, quer dizer, impõem o desejo de que sejam cumpridas; mas *in foro externo*, isto é, impondo um desejo de pô-las em prática, nem sempre obrigam” (Hobbes, 1974, p. 98).

¹³² Os pactos no estado de natureza, embora motivados pelo medo, confirmam a obrigatoriedade de seu cumprimento: “Os pactos aceites por medo, na condição de simples natureza, são obrigatórios” (Hobbes, 1974, p. 87). A justificativa para tal obrigatoriedade é a própria origem do estado, onde o medo é o principal motivador do contratualismo, conforme analisa Finn: “aponta que “Em parte, Hobbes acredita que contratos feitos por medo não são nulos porque o pacto político para estabelecer um soberano é feito por medo. Indivíduos em um estado de natureza pactuando entre si, temendo por suas próprias vidas, para criar um estado de paz pela instituição de um poder soberano. Se pactos feitos por medo fossem nulos, então o próprio pacto político seria inválido” (Finn, 2020, p. 125).

ações, maior a chance de uma vida insegura¹³³. Sendo assim, a liberdade dos súditos é aquela que visa a possibilitar uma vida confortável e segura, podendo somente ser realizada através de sua própria limitação.

Essa restrição da liberdade é essencial para garantir a segurança, que se efetiva mediante a instituição de um poder soberano. A função da restrição da liberdade é transformar uma liberdade que pode ser perigosa em uma liberdade “menos perigosa”, conforme detalha Nakayama: “Ao possuir o monopólio legítimo da força e de invenção, o poder soberano pode punir quem não obedecer às leis e, deste modo, torna a liberdade humana menos perigosa, promulgando a liberdade civil” (Nakayama, 2023, p. 951)¹³⁴. Além disso, “Cabe ressaltar que o conceito de liberdade em si mesmo não se altera quando se há a transferência do estado de natureza ao Civil [...]. A diferença é que, no Estado Civil, ela será regulamentada e definida pelas leis (Nakayama, 2023, p. 952).

3.5 Liberdade dos Súditos

É na segunda parte do *Leviatã*, intitulada “*DO ESTADO*”, que Hobbes apresenta a sua definição de liberdade dos súditos, também pode ser chamada de liberdade civil, uma vez que é a liberdade que se efetiva em uma organização política. A definição apresentada pelo autor é muito próxima à definição apresentada anteriormente no segundo parágrafo do Capítulo XIV¹³⁵. Nesse contexto, Barros (2012) pontua que: “As definições de liberdade e de homem livre estão de acordo com a definição anteriormente apresentada de direito natural” (Barros, 2012, p. 22). Assim, a diferença é que no capítulo XXI a definição é muito mais ampla, mas o cerne da definição se mantém o mesmo, nas palavras do próprio autor: “*Liberdade* significa, em sentido próprio, a ausência de oposição (entendendo por oposição os impedimentos externos do movimento); e não se aplica menos às criaturas irracionais e inanimadas do que às racionais” (Hobbes, 1974, p. 133). Dessa forma, se a liberdade compreende “ausência de impedimentos externos” então “um homem livre é aquele que, naquelas coisas que graças a sua força e engenho é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer” (Hobbes, 1974, p. 133).

Ao tratarmos sobre a Liberdade dos Súditos vale retomar a definição de direito de natureza apresentada por Hobbes. direito de natureza constitui: “a liberdade que cada homem

¹³³ “No limite, esta seria uma situação de risco de morte iminente, sobretudo quando os homens desejam o mesmo objeto” (Nakayama, 2023, p. 951)

¹³⁴ “Essas considerações são importantes para a compreensão da liberdade em Hobbes pois é por meio do pacto de união dos indivíduos com vistas à formação do Estado político que a liberdade do estado de natureza será substituída pela liberdade presente no Estado civil” (Diehl, 2015, p. 122).

¹³⁵

possui de usar seu próprio poder” (Hobbes, 1974, p. 82) e por liberdade se entende “a ausência de impedimentos externos” (Hobbes, 1974, p. 82). Claramente, o contexto é diferente, uma vez que o autor está falando sobre um estado marcado pela ausência de um poder coercitivo. Contudo, as reflexões apresentadas são importantes porque é a condição da ausência de um poder coercitivo que legitima a necessidade da instituição do soberano. Por sua vez, essa instituição do soberano é que delimita a Liberdade individual e estabelece a nomenclatura de Liberdade dos Súditos. Em suma, embora a definição da concepção de liberdade não seja o objeto de análise central no capítulo XIV, o autor estabelece relações e distinções essenciais à compreensão da liberdade¹³⁶.

A condição de liberdade natural, compreendida por meio da noção de direito de natureza, está atrelada ao motivo que leva o estado de natureza a se tornar inseguro. Embora o cerne do direito de natureza seja a liberdade para a busca da autoconservação, o que ocorre no estado de natureza é a ameaça da manutenção da segurança. Além disso, a única forma eficaz de garantir a segurança é a instituição de um poder comum. A instituição da sociedade se efetiva mediante a renúncia do direito absoluto a todas as coisas. Sendo assim, objetivando a garantia da preservação de suas vidas, os indivíduos concordam em renunciar mutuamente às suas liberdades individuais, transferindo poder absoluto e irrestrito ao Estado¹³⁷.

O que pretendemos enfatizar aqui é que não há uma distinção entre liberdade dos indivíduos e liberdade dos súditos, mas que há uma continuidade no princípio que sustenta a definição do termo, que é a noção de uma liberdade corpórea e física. O princípio base da definição é a noção de “ausência de impedimentos externos”, princípio que é aplicado à definição de liberdade no estado de natureza e ao Estado civil¹³⁸.

Somado a isso, podemos destacar que há um paradoxo presente na concepção de liberdade natural. Hobbes, ao circunscrever o direito de natureza, também reconhece que todos os indivíduos no estado de natureza devem reconhecer a igualdade natural. Nesse sentido, a concepção de igualdade natural e também a liberdade constituem condição natural

¹³⁶“No projeto geral da filosofia política de Hobbes, esse capítulo XIV é dos mais importantes. Seu conteúdo situa-se bem no núcleo da doutrina política do filósofo. Apesar de não ter como tema principal a liberdade, em seu início Hobbes define o conceito e enfatiza algumas relações bastante relevantes para a adequada compreensão da liberdade” (Diehl, 2015, p. 93).

¹³⁷“Os homens abdicam de suas liberdades, dando pleno poder ao Estado absoluto, a fim de proteger suas próprias vidas” (Bueno, 2009, p. 117).

¹³⁸“O pressuposto para uma reflexão sobre a liberdade dos indivíduos, fora da sociedade civil, ou seja, em estado de natureza é, sem dúvida, demonstrar que o homem difere das demais criaturas vivas, ainda que às vezes sinta as mesmas paixões, pois é o único que, movido pela razão, busca entender as causas das paixões. Portanto, o estado de natureza é apenas um instante na vida do homem que, ao compreender seu verdadeiro significado, busca, ainda que se sinta dominado pelo medo, uma solução para superar esta condição, sob pena de sua própria destruição” (Bueno, 2009, p. 102).

para a reivindicação absoluta do direito a todas as coisas, condição na qual se suprime o direito dos outros. Sendo assim, a igualdade natural e a liberdade no estado de natureza não conduzem à harmonia, mas constituem condições fundamentais à anulação mútua de todas as reivindicações¹³⁹ instituindo a condição de guerra de todos contra todos.

Além disso, é importante destacar também que Hobbes estabelece uma distinção essencial entre liberdade e poder. Essa distinção é essencial pois está enraizada no mecanicismo hobbesiano. Além disso, separa *poder* de *liberdade* a partir da noção de *impedimento externos* e *impedimentos internos*, como ilustra o próprio autor: “Mas quando o que impede o movimento faz parte da constituição da própria coisa não costumamos dizer que ela não tem liberdade, mas que lhe falta o poder de se mover; como quando uma pedra está parada, ou um homem se encontra amarrado ao leito pela doença” (Hobbes, 1974, p. 133).

A liberdade civil é a mesma liberdade natural e/ou liberdade corpórea¹⁴⁰, uma vez que é mediante a deliberação e ausência de impedimentos externos à liberdade natural que os indivíduos se tornam súditos.

O medo assume um papel fundamental não se restringindo ao surgimento de Estado, mas também ao conceito de liberdade e inclusive a manutenção de uma vivência segura no estado civilizado. Para Hobbes, “O medo e a liberdade são compatíveis, uma vez que: quando alguém atira seus bens ao mar com *medo* de fazer afundar seu barco, e apesar disso o faz por vontade própria, podendo recusar fazê-lo se quiser, tratando-se portanto da ação de alguém que é livre” (Hobbes, 1974, p. 133-134)¹⁴¹. Nesse contexto, o medo do barco afundar e por, conseguinte, da morte por afogamento, é o que motiva alguém a desfazer de seus bens. Dessa forma, a gênese dessa ação se encontra no medo da morte e no desejo de autopreservação.

Assim como na motivação que dá origem ao estado civil, todas as ações determinadas pelo medo são também ações livres. A noção de compatibilidade entre medo e liberdade é importante, pois se Hobbes afirmasse que as ações motivadas pelo medo não seriam

¹³⁹ “Em decorrência do direito natural, isto é, de todo indivíduo ter direito à vida, ao que é necessário à sobrevivência do seu corpo e à liberdade, ainda que por natureza uns sejam mais fortes e outros mais fracos, no estado natural tudo pertence a todos e a solução, ou melhor, o direito está na vantagem que um levará sobre o outro, já que é legítimo ter tudo e tudo cometer, pois não há leis. É notório que esse direito e essa liberdade serão limitados, na medida em que tanto um quanto outro poderão reivindicar a posse de todas as coisas e, portanto, o desfrute de tal coisa é perigoso, pois a qualquer momento se corre o risco de perdê-la para outrem e conseqüentemente o conflito torna-se outra vez inevitável” (Bueno, 2009, p. 107).

¹⁴⁰ Liberdade tratada no segundo capítulo deste trabalho.

¹⁴¹ Um exemplo muito semelhante é utilizado por Aristóteles para descrever os atos mistos, nas palavras do autor: “quando se lançam cargas ao mar durante uma tempestade; porque, em teoria, ninguém voluntariamente joga fora bens valiosos, mas quando assim o exige a segurança própria e da tripulação de um navio, qualquer homem sensato o fará” (Aristóteles, 1991, p. 41). O exemplo utilizado pelo estagirita pode ser tanto voluntárias quanto involuntárias a depender da interpretação, como elucida o autor: “Ações de tal espécie são, por conseguinte, voluntárias, mas em abstrato talvez sejam involuntárias, pois que ninguém as escolheria por si mesmas” (Aristóteles, 1991, p. 41).

consideradas ações livres, isso comprometeria a noção de que o Estado foi instituído livremente. Sendo assim, o compatibilismo entre liberdade e medo é importante também para que não se estabeleça um paradoxo na filosofia hobbesiana.

Além do mais, o medo da punição no estado garante que os súditos vão cumprir as leis. Nesse caso, o respeito à legislação constitui uma ação livre. O autor utiliza o exemplo de um devedor para elucidar tal questão: “Assim também às vezes só se pagam as dívidas com medo de ser preso, o que, como ninguém impede a abstenção do ato, constitui o ato de uma pessoa em liberdade” (Hobbes, 1974, p. 134). Sendo assim, o medo da punição não anula a liberdade, mas serve como balizador, ou seja, a ameaça da punição constitui um incentivo para ações conforme o que prevê a lei.

Além disso, as ações praticadas por medo da punição são livres tanto quanto o seu oposto também o são. Nesse sentido, o medo da punição não restringe a liberdade, pois ações motivadas pelo medo constituem ações em que o agente mesmo assim pode optar por desrespeitá-las, agindo de maneira contrária ao que orienta o medo da punição. De acordo com o que afirma Hobbes: “E de maneira geral todos os atos praticados pelos homens no Estado, por medo da lei, são ações que seus autores têm a liberdade de não praticar” (Hobbes, 1974, p. 134). Portanto, a liberdade, definida como ausência de impedimentos externos, permanece intacta, ficando sob a responsabilidade do próprio agente deliberar se infringe ou não a legislação, tendo a consciência de que a sua ação irá acarretar consequências (positivas ou negativas).

O compatibilismo entre liberdade e medo apresentado por Hobbes é importantíssimo por dois motivos. Um primeiro aspecto importante se deve pelo fato de que essa conciliação se baseia na ideia de que a deliberação se constitui mediante o conflito entre paixões, e o medo é definido como uma paixão. Além disso, a definição de liberdade contrasta com a noção de lei e, por consequência, de punição. Nesse sentido, a liberdade dos súditos se compõe mediante a noção de que a mesma também é uma liberdade corpórea, pois quando se refere a ausência de impedimentos, não se constituem os impedimentos físicos e sim os impedimentos arbitrários. Dessa forma, deixa de ser uma liberdade irrestrita que se baseia única e exclusivamente na autopreservação para se tornar uma liberdade restrita pelas leis civis¹⁴².

¹⁴² Nessa esfera de possibilidades de conduta, emerge, conseqüentemente, uma nova forma de liberdade. Não é mais a liberdade de agir sem impedimentos corpóreos e não é mais a liberdade de fazer tudo o que se desejar para a preservação. É a liberdade de agir conformemente o que determinou, por meio de suas leis, o Estado soberano. É a liberdade do homem no Estado civil. (Diehl, 2015, p. 130).

Outro ponto importantíssimo na formulação de liberdade apresentada pelo autor no 4º parágrafo do capítulo XXI do *Leviatã* consiste na tese da compatibilidade entre liberdade e necessidade. Nas palavras do autor:

A liberdade e a necessidade são compatíveis: tal como as águas não tinham apenas a liberdade, mas também a necessidade de descer pelo canal, assim também as ações que os homens voluntariamente praticam, dado que derivam de sua vontade, derivam da liberdade; ao mesmo tempo que, dado que os atos da vontade de todo homem, assim como todo desejo e inclinação, derivam de alguma causa, e essa de uma outra causa, numa cadeia contínua (cujo primeiro elo está na mão de Deus, a primeira de todas as causas), elas derivam também da necessidade (Hobbes, 1974, p. 134).

O trecho citado é conhecido por definir a compatibilidade entre o conceito de liberdade e necessidade recorrendo à utilização de metáforas. O autor desenvolve a elucidação do conceito tomando como base a analogia da fluidez da água em um canal de um rio. Assim como já foi dito no capítulo anterior, essa definição de liberdade recorre à noção de que somos livres, uma vez que ações voluntárias derivam da vontade dos indivíduos e também são necessárias pois resultam de um conjunto de cadeias ininterruptas de causas e efeitos nas quais se encontra o decreto divino como a causa primeira. Em resumo, liberdade não corresponde à noção de que possuímos a capacidade para escolhas livres, pois a definição de deliberação toma como base a determinação causal.

Além disso, no 5º parágrafo o autor apresenta uma reflexão sobre a relação entre as cadeias artificiais e o conceito de liberdade. Nesse sentido, para desenvolver a análise desse parágrafo, é necessário retomar a argumentação que o autor apresenta para a instituição do Estado. O *Leviatã*, para Hobbes, é uma figura metafórica que representa o Estado civil, sendo que esse Estado possui algumas características importantes elencadas na introdução da obra. O primeiro aspecto importante é a analogia que o autor apresenta entre a “arte” e a “natureza” ao comparar o Estado ao homem, sendo que o primeiro é uma criação humana e o segundo é uma criação divina. Sendo o Estado uma criação do homem, o corpo político que o compõe é “artificial”, assim como também é artificial a sua alma que é a soberania. Além disso, nesse mesmo trecho o autor afirma que os magistrados e os funcionários são as “juntas artificiais” desse corpo político. Dessa forma, o Estado é delimitado pelo autor como sendo uma máquina projetada pela razão humana, que possui componentes que imitam o corpo humano, sendo a soberania o princípio que mantém em funcionamento¹⁴³.

¹⁴³ “E a arte vai mais longe ainda, imitando aquela criatura racional, a mais excelente obra da natureza, o Homem. Porque pela arte é criado aquele grande *Leviatã* a que se chama Estado, ou Cidade (em latim *Civitas*), que não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi projetado. E no qual a soberania é uma alma artificial, pois dá vida e movimento ao corpo

Essa mesma noção de artificialidade é retomada pelo autor ao tratar das leis civis no capítulo XXVI. Para o autor, além do estado constituir uma máquina artificial resultado da criação humana (arte), as leis também são entendidas como cadeias artificiais. Como afirma Hobbes:

Mas tal como os homens, tendo em vista conseguir a paz, e através disso sua própria conservação, criaram um homem artificial, ao qual chamamos Estado, assim também criaram cadeias artificiais, chamadas leis civis, as quais eles mesmos, mediante pactos mútuos, prenderam numa das pontas à boca daquele homem ou assembléia a quem confiaram o poder soberano, e na outra ponta a seus próprios ouvidos. Embora esses laços por sua própria natureza sejam fracos, é no entanto possível mantê-los, devido ao perigo, se não pela dificuldade de rompê-los (Hobbes, 1974, p. 134).

O trecho desenvolve uma análise sobre a formação do Estado, partindo do princípio de que é um homem artificial instituído para um objetivo específico que é a garantia da paz e da vida segura¹⁴⁴. Nesse sentido, o Estado é uma construção humana se contrapondo à natureza e, como consequência, para a garantia do exercício do seu princípio se cria um conjunto de leis¹⁴⁵. Hobbes apresenta uma definição de leis baseada na metáfora de que são “cadeias artificiais”¹⁴⁶, pois são artificios resultantes em primeira instância da própria vontade humana, ou seja, os próprios indivíduos ao instituírem o Estado Civil também instituíram as leis. A noção de que são “cadeias” está atrelada à relação política de dominação que se estabelece entre súdito e soberano, uma vez que um é o responsável por promulgar — é por isso é considerado a “boca” — e por outro lado o outro é responsável por fazer cumprir essas leis — por isso é definido como os “ouvidos”¹⁴⁷.

Além disso, para Hobbes o elo que se estabelece entre súdito e soberano por meio das leis civis se constitui mediante “laços que por sua própria natureza são fracos”. Esses laços são fracos em essência pois, por sua própria natureza, não garantem o seu cumprimento. Em

inteiro; os magistrados e outros funcionários judiciais ou executivos, juntas artificiais; a recompensa e o castigo (pêlos quais, ligados ao trono da soberania, todas as juntas e membros são levados a cumprir seu dever) são os nervos, que fazem o mesmo no corpo natural; a riqueza e prosperidade de todos os membros individuais são a força; (Hobbes, 1974, p. 9).”

¹⁴⁴ É importante destacar que, para Hobbes, a liberdade civil existe, mas não em sua acepção total, ou seja, o homem parece livre para caminhar para qualquer direção, mas não em todas, pois há um conjunto de leis artificiais que estabelecem os limites para uma vida em sociedade (Bueno, 2009, p. 15).

¹⁴⁵ E são exatamente estes limites que impedem a total liberdade do homem e que vão garantir aos demais a não invasão de seus próprios limites. Nesse sentido, a teoria hobbesiana parece aproximar-se do princípio básico de que, no estado civil, o direito de um indivíduo termina exatamente quando se inicia o direito do próximo (Bueno, 2009, p. 15).

¹⁴⁶ Essas leis civis, ou cadeias artificiais, prendem os homens ao seu soberano. Essa prisão, evidentemente, é artificial. Uma vez que é prisão, é um constrangimento ou redução à liberdade (Diehl, 2015, p. 133).

¹⁴⁷ Uma vez que é artificial, não é um constrangimento diretamente corpóreo, característica da cadeia natural (dado o que Hobbes determinou anteriormente em relação ao uso impróprio do termo liberdade, uso próprio é só o da liberdade natural, ou seja, corporal) (Diehl, 2015, p. 133).

outras palavras, não se tem a garantia de seu cumprimento porque não se tratam de impedimentos físicos e sim de impedimentos artificiais¹⁴⁸. Como são impedimentos artificiais, o indivíduo pode infringi-los ou não. Desse modo, o que garante a eficácia da lei civil não se estabelece por meio da capacidade ou da incapacidade de desobedecê-la, mas reside no perigo iminente de punição que tem a sua origem efetivada mediante uma ação que transgredir uma determinação dada pelo soberano.

A Lei Civil se estabelece como um padrão legítimo de orientação da conduta humana pois há um conteúdo moral e político na definição, diferentemente da lei de natureza. Nas próprias palavras do autor: *“A lei civil é, para todo súdito, constituída por aquelas regras que o Estado lhe impõe, oralmente ou por escrito, ou por outro sinal suficiente de sua vontade, para usar como critério de distinção entre o bem e o mal; isto é, do que é contrário ou não é contrário à regra”* (Hobbes, 1974, p. 165). Sendo assim, a Lei Civil, as ditas cadeias artificiais, além de ser a expressão direta da vontade do soberano, regula o comportamento dos súditos e estabelece a definição clara acerca do que pode ser considerado justo ou injusto.

3.6 Liberdade Negativa

É somente no início do parágrafo 6º capítulo XXI que o autor faz menção a apresentar uma definição do conceito de liberdade que faz jus ao título do capítulo. Os termos que aparecem nos cinco parágrafos anteriores são importantes e servem de base para a definição que vem a seguir. Nesse contexto, a definição de leis civis como cadeias artificiais impõe a necessidade de apresentar uma “nova definição” ou uma “nova roupagem” para o conceito liberdade, uma vez que as cadeias artificiais não constituem impedimentos físicos ao movimento. Dessa forma, é preciso apresentar uma definição de liberdade que é específica à vida no interior do Estado, pois este é caracterizado pela presença de um poder soberano, pela relação entre soberano e súditos e também leis que são impedimentos artificiais à liberdade.

Porque tomando a liberdade em seu sentido próprio, como liberdade corpórea, isto é, como liberdade das cadeias e prisões, torna-se inteiramente absurdo que os homens clamem, como o fazem, por uma liberdade de que tão manifestamente desfrutam. Por outro lado, entendendo a liberdade no sentido de isenção das leis, não é menos absurdo que os homens exijam, como fazem, aquela liberdade mediante a qual todos os outros homens podem tornar-se senhores de suas vidas. Apesar do absurdo em que consiste, é isto que eles pedem, pois ignoram que as leis não têm poder algum para protegê-los, se não houver uma espada nas mãos de um homem, ou homens, encarregados de pôr

¹⁴⁸ Trata-se de prisão artificial e imprópria justamente porque não é uma restrição física ou corpórea (Diehl, 2015, p. 133).

as leis em execução. Portanto a liberdade dos súditos está apenas naquelas coisas que, ao regular suas ações, o soberano permitiu: como a liberdade de comprar e vender, ou de outro modo realizar contratos mútuos; de cada um escolher sua residência, sua alimentação, sua profissão, e instruir seus filhos conforme achar melhor, e coisas semelhantes (Hobbes, 1974, p. 134-135).

Para Hobbes, a liberdade do súdito se constitui como aquelas ações que são permitidas pelo soberano. Nesse contexto, o autor recusa a possibilidade de que um súdito possa exigir do estado uma liberdade no sentido de manter o seu Direito à Natureza ou a ausência de cadeias e de prisões. Não faz sentido solicitar uma liberdade irrestrita no interior do Estado. Sendo assim, a definição de liberdade dos súditos compreende em primeira instância que a lei é colocada como um impedimento à liberdade, ou seja, a liberdade dos súditos não se constitui propriamente uma ausência de restrições físicas, mas sim uma ausência de presunção de que não há restrição legal.

Como a definição de Liberdade dos Súditos tem como essência a noção de impedimentos externos, que é uma definição física, Hobbes estabelece uma crítica à possibilidade do súdito reivindicar uma liberdade maior, afirmando que essa exigência constitui um “absurdo”. Sendo assim, cabe ao súdito uma liberdade restrita não sendo válido o desejo por mais liberdade, constitui um anseio mal fundamentado, ou ainda, o desejo “a qual todos os outros homens podem tornar-se senhores de suas vidas” não é válido pois o fundamento da liberdade é estritamente físico.

A respeito da definição elucidada por Hobbes é importante considerar que esta compreende uma concordância direta com a soberania absoluta. Além disso, o autor remete a definição a três estágios: 1º a liberdade corpórea; 2º a liberdade como ausência de leis; 3º a verdadeira liberdade dos súditos. Da mesma forma, o autor sustenta uma continuidade em sua argumentação, pois a liberdade enquanto isenção de leis é a mesma liberdade corpórea, ou seja, não há uma distinção entre Liberdade Corpórea, liberdade natural ou Liberdade dos Súditos, todas seguem o mesmo fundamento conceitual. Dessa forma, conforme o analisado até aqui, há uma unidade conceitual no pensamento hobbesiano acerca da definição da Liberdade.

Um aspecto importante é a caracterização dessa definição de liberdade apresentada por Hobbes como correspondente a uma proposta de liberdade negativa. A Liberdade negativa possui como oposição à noção de existência de uma liberdade positiva. Essa distinção entre liberdade positiva e negativa foi apresentada por Isaiah Berlin na obra “Quatro ensaios sobre a liberdade”, mais especificamente no terceiro capítulo, denominado “Dois conceitos de

liberdade”. Segundo a definição apresentada por Berlin, a liberdade negativa consiste na noção de permissão, em que um indivíduo ou o coletivo possui o direito de agir em conformidade com a sua própria vontade, sem necessariamente ser impedido ou restringido pela ação do outrem¹⁴⁹. Já a noção de liberdade positiva está conectada a uma concepção oposta, pois consiste em uma liberdade política diferente, normalmente atribuída a noção de autodeterminação de um indivíduo. Em outras palavras, trata-se de direcionar o sujeito a agir de uma maneira específica em detrimento de outra¹⁵⁰. Dessa forma, a reflexão que orienta essas definições partem da discussão acerca da relação entre autogoverno ou o Estado. Em resumo, a proposição de liberdade negativa apresentada por Berlin se aproxima da distinção de liberdade apresentada por Hobbes.

Vale destacar que no subtítulo “A noção da liberdade negativa”, Berlin utiliza como exemplo a definição apresentada por Hobbes. Nesse contexto, Berlin inclui Hobbes a uma classificação de “conservadores e reacionários”, pois defendem a instituição de mecanismos delimitadores da liberdade com o objetivo de evitar que a sociedade se transformasse em um estado de barbárie. Para evitar a barbárie, esses autores sustentam a expansão da autoridade e do controle do estado e em contraponto à liberdade e à autonomia do indivíduo¹⁵¹. Logo, em Hobbes a restrição da liberdade do súdito possui um objetivo específico: a garantia da vida segura, uma vez que a não restrição da liberdade acarretaria no retorno ao estado de guerra.

Embora a interferência do Estado seja necessária para a garantia da sobrevivência não só dos súditos como também do corpo político, isso não significa a total sujeição dos súditos ao soberano. Cabe ao soberano restringir a liberdade de seus súditos com o objetivo de garantir-lhes uma vida segura, sendo assim “a liberdade dos súditos está apenas naquelas coisas que, ao regular suas ações, o soberano permitiu” (Hobbes, 1974, p. 135). Assim como aponta Berlin, a noção de liberdade negativa consiste na concepção de que independentemente do sistema político, cabe pensar e demarcar quais são as esferas de interferência ou não do Estado¹⁵². Dessa forma, estabelecem-se os limites da autoridade do

¹⁴⁹“cuál es el ámbito en que al sujeto — una persona o un grupo de personas — se le deja o se le debe dejar hacer o ser lo que es capaz de hacer o ser, sin que en ello interfieran otras personas (Berlin, 1988, p. 191).

¹⁵⁰ “qué o quién es la causa de control o interferencia que puede determinar que alguien haga o sea una cosa u otra” (Berlin, 1988, p. 191).

¹⁵¹ “Hobbes y los que comulgaban con él, especialmente los pensadores conservadores y reaccionarios, defendían que si había que evitar que los hombres se destruyesen los unos a los otros e hicieran de la vida social una jungla o una selva, había que instituir mayores salvaguardias para mantenerlos en su sitio y, por tanto, deseaban aumentar el ámbito del poder central y disminuir el del poder del individuo” (Berlin, 1988, p. 196).

¹⁵²“A liberdade negativa não foca tanto a origem da interferência quanto a área que deve ser deixada livre de intervenção para que o agente possa escolher os fins que deseja efetivar e os meios que considerar mais adequados para alcançar os fins. Por isso, a questão sobre quem governa não é considerada tão relevante como o quanto se é governado. Assim, a liberdade no sentido negativo não está vinculada a uma forma de regime

Estado e também do autogoverno dos indivíduos, baseando-se em princípios dados pela lei natural, direito natural, utilitarismo, imperativos categóricos ou no contrato social¹⁵³. Em última análise, a liberdade dos súditos é residual e, também, negativa, pois ocorre mediante a ausência de restrições da coação do soberano, ou seja, a ausência de leis.

Berlin afirma ainda que a definição de liberdade negativa é relativa à Modernidade, uma vez que não há uma discussão acerca da liberdade individual na Antiguidade¹⁵⁴. Nesse contexto, é necessário tomar como base a afirmação de Berlin que Benjamin Constant teria sido um dos melhores pensadores ao analisar as duas formas de liberdade, apontando que a transferência do direito de governo centralizado em uma soberania ilimitada desencadearia na escravidão¹⁵⁵.

Ainda sobre Constant, é importante destacar que o parlamentar francês apresenta uma distinção de liberdade dos antigos comparando-a à liberdade dos modernos. A liberdade dos antigos é considerada uma liberdade cara, demandando forte participação política e supressão da vida privada em detrimento da vida pública (Constant, 1985, p. 1-2). Em contraponto, a liberdade dos modernos constitui-se mediante a garantia de um conjunto de direitos e benefícios, como o benefício de desfrutar de um governo representativo (Constant, 1985, p. 1-2). Comparando as duas definições apresentadas pelo político, é importante enfatizar que para o exercício dessas distinções de liberdade, requer-se um conjunto de características fundamentais, tanto da organização social quanto política de cada época¹⁵⁶.

Diante do exposto, a análise de Constant é endossada por Berlin, o qual demonstra que a liberdade se estabelece de maneira dialética, pois há uma relação entre a garantia dos

político específico, sendo considerada compatível com qualquer governo que garanta o mais amplo leque de escolhas e o maior espaço possível de ação” (Barros, 2023, p. 422).

¹⁵³“Pero, sea cual sea el principio con arreglo al cual haya que determinar la extensión de la no-interferencia en nuestra actividad, sea éste el principio de la ley natural o de los derechos naturales, el principio de sutilidad o los pronunciamientos de un imperativo categórico, la santidad del contrato social, o cualquier otro concepto con el que los hombres han intentado poner en claro y justificar sus convicciones, libertad en este sentido significa estar libre de: que no interfirieran en mi actividad más allá de un límite, que es cambiabile, pero siempre reconocible” (Berlin, 1988, p. 196).

¹⁵⁴“En segundo lugar, la doctrina de Mill es relativamente moderna. Parece que en el mundo antiguo casi no hay ninguna discusión sobre la libertad como ideal político consciente (a diferencia del mundo actual en que sí la hay)” (Berlin, 1988, p. 198).

¹⁵⁵“Nadie vio mejor — o lo expresó con más claridad — el conflicto que hay entre estos dos tipos de libertad que Benjamin Constant. El señaló que la transferencia de libertad de unas manos a otras, mediante el aumento de la autoridad ilimitada, comúnmente llamada soberanía, no aumenta la libertad, sino simplemente desplaza el peso de la esclavitud” (Berlin, 1988, p. 234).

¹⁵⁶“Na origem da distinção entre a liberdade dos antigos e a liberdade dos modernos, Constant aponta algumas diferenças fundamentais entre as duas épocas na organização social e política [...] tamanho das comunidades políticas, [...] a existência na Antiguidade do trabalho escravo, [...] o espírito dos antigos era belicoso, voltado constantemente para a guerra, [...] ociosidade, [...]. Ao substituir a guerra, o comércio fazia com que os indivíduos não buscassem mais o que desejavam pela violência, mas pelo acordo e pelo cálculo” (Barros, 2023, p. 425).

direitos individuais e a vigilância/orientação por parte do Estado sobre a conduta dos indivíduos. Além disso, busca-se o equilíbrio entre vida privada e pública, garantindo a soberania do Estado mas limitando-a com o objetivo de prevenir uma possível tirania.

Ademais, a definição de liberdade negativa apresentada por Hobbes como “ausência de impedimentos” é um conceito usualmente utilizado pelos teóricos do liberalismo clássico (Mattos, 2017, p. 82). Dada essa definição de liberdade negativa, algumas interpretações sustentam a hipótese de que Hobbes teria sido o predecessor do liberalismo¹⁵⁷. A respeito dessa relação, é importante destacar alguns pontos importantes. Primeiro, se pensarmos a teoria de um liberalismo social, que compreende a regulamentação social do mercado com o objetivo de manter o bem-estar dos indivíduos, essa visão parece muito próxima ao defendido por Hobbes como fundamento à criação do estado civil por meio da restrição da liberdade natural¹⁵⁸. Em segundo lugar, a questão sobre a ausência de limites da propriedade privada não é tão bem recebida pelo autor, diferentemente do que sustentam a maioria dos liberais clássicos¹⁵⁹. Além disso, segundo Hobbes, a defesa do livre comércio, ou seja, a não regulamentação das transações comerciais por parte do Estado, conduziria a sociedade ao retorno à condição inicial de estado de natureza¹⁶⁰. Em síntese, embora Hobbes tenha apresentado as bases para a definição de liberdade negativa, o autor sustenta uma regulamentação estatal, inclusive sobre a propriedade privada que é “resultante da lei civil”, ou seja, a “propriedade é um efeito do Estado”¹⁶¹.

Em síntese, a definição de liberdade negativa está conectada de maneira harmoniosa com a soberania do Estado, uma vez que o fundamento da soberania do Estado é a noção de autorização, pois o contrato que institui o soberano também o autoriza a realizar tudo aquilo que, conforme o seu julgamento, for necessário para a garantia da segurança de seus súditos.

¹⁵⁷ “Deve-se, pessoalmente, a essa orientação, o fato de alguns de seus comentadores considerá-lo o fundador do liberalismo, a exemplo de Leo Strauss e M.A. Cattaneo” (Magalhães, 2022, p. 83).

¹⁵⁸ “O homem natural, da filosofia de Hobbes, é, praticamente, sinônimo do homem burguês: competidor, mesquinho, acumulador, ou seja, agente da economia de mercado” (Magalhães, 2022, p. 83).

¹⁵⁹ “Nota-se aqui, porém, a diferença entre Hobbes e os liberais clássicos; uma distinção que reflete, inclusive, o problema do direito de propriedade. Defende, como todo liberal, a aquisição de bens e de meios de produção, e sua livre transferência (compra e venda) de um proprietário a outro. A propriedade é um bem que o súdito tem em suas terras (ou em seu trabalho), que consiste tanto em excluir outros súditos desses bens como podem ser trocados por qualquer outro benefício. Liberdade de comércio que não passa despercebida por muitos de seus analistas 126 - ainda que reconheçam as limitações ao direito de propriedade impostas pelo filósofo. É, portanto, no controle da acumulação de riquezas que se localiza na esfera das relações econômicas, que se dá a virada de Hobbes para o social-liberalismo” (Magalhães, 2022, p. 86).

¹⁶⁰ “Não obstante ele abra espaço para a livre circulação da propriedade entre os indivíduos, a ausência de uma legislação que imponha restrições ao desembaraçado tráfico de mercadorias termina por conduzir os homens a uma situação que os levará de volta ao estado de natureza” (Magalhães, 2022, p. 86-87).

¹⁶¹ “E também: *Suprimi as leis civis, e ninguém mais saberá o que é seu e o que é dos outros*. Visto portanto que a introdução da *propriedade* é um efeito do Estado, que nada pode fazer a não ser por intermédio da pessoa que o representa, ela só pode ser um ato do soberano, e consiste em leis que só podem ser feitas por quem tiver o poder soberano” (Hobbes, 1974, p. 154).

Até o décimo parágrafo do capítulo XXI essa harmonia entre liberdade dos súditos e a noção de soberania do Estado é mantida. Contudo, a inserção de uma nova definição de liberdade apresentada por Hobbes elucida um paradoxo e uma tensão entre a liberdade dos súditos e a soberania do Estado. Nesse contexto, o que chama atenção é que ao apresentar essa definição no início do parágrafo, o autor a define como “verdadeira liberdade dos súditos”. A definição apresentada pelo autor incita uma tensão argumentativa, pois essa verdadeira liberdade consiste nas “coisas que, embora ordenadas pelo soberano, não obstante eles podem sem injustiça recusar-se a fazer”. Sendo assim, no próximo tópico pretendemos analisar como essa definição não se trata mais de uma liberdade enquanto ausência de oposição, mas na possibilidade da efetivação de uma liberdade ativa, que depende de ações por parte dos súditos, caracterizadas por uma recusa de obediência às ordens dadas pelo soberano.

3.7 Direito de Desobedecer

A definição de “verdadeira liberdade dos súditos” se caracteriza por meio de uma ação de resistência às ordens dadas pelo soberano conforme o juízo do súdito. Nesse caso em específico, é natural o súdito agir em contraponto ao determinado pelo soberano sem cometer injustiça. A resistência do súdito a uma ordem dada pelo seu soberano só se justifica mediante ações ou ordens do soberano que em essência não poderiam ser autorizadas no contrato. Sendo assim, a verdadeira liberdade não é compreendida como uma delimitação dada pelo soberano e sim tomando como base a liberdade enquanto ausência de impedimentos.

As bases que sustentam o direito ao ato de desobediência são duas: a noção de direito de natureza e a noção de contrato social. Essa análise é importante pois, segundo as palavras do próprio autor: “é preciso examinar quais são os direitos que transferimos no momento em que criamos um Estado” (Hobbes, 1974, p. 136). A instituição do estado civil por meio do contrato promove a autorização e também a sujeição, pois além de conceder poder ao soberano também estabelece que o súdito deve-lhe obediência, uma vez que as ações do soberano são resultado da vontade de seus súditos (Hobbes, 1974, p. 100-101). Contudo, embora o contrato delimite a obediência por parte do súdito, essa sujeição não é absoluta, devendo respeitar o fundamento do contrato e o direito natural.

A definição de liberdade enquanto direito de resistência denota a noção de que o direito de natureza permanece mesmo após a instituição do Estado. O direito de natureza é definido por Hobbes como sendo uma liberdade, ou a autorização que todo indivíduo possui por natureza para agir conforme a sua razão julgar, objetivando a manutenção de sua segurança, ou seja, é o direito de autodefesa ou de autopreservação, que é uma lei imposta

pela natureza a todos os corpos em movimento, incluindo o homem e o Estado (Hobbes, 1974, p. 82). Nesse sentido, a definição da verdadeira liberdade como defesa de si mesmo respeita o princípio apresentado pelo autor no direito de natureza enquanto derivado de uma lei do movimento ou da própria natureza. Do contrário, se Hobbes apresentasse a tese de que o soberano teria o direito absoluto sobre a vida de seus súditos, excluiria a possibilidade de reação por parte destes. Se assim fosse, o súdito teria trocado o estado de natureza por uma organização política onde a sua morte seria previamente autorizada e certa.

Além dessa definição respeitar o direito de natureza, o direito de resistência também se mostra como um conceito concordante com a lógica contratual. Nesse contexto, o instrumento jurídico que dá origem ao Estado é o pacto, o qual é definido por Hobbes como a situação jurídica em que ao menos uma das partes não cumpre a sua obrigação de imediato, ou seja, no pacto ou na convenção o cumprimento não ocorre instantaneamente, mas se dá posteriormente ao momento do contrato. Portanto, o pacto se constitui como uma promessa de cumprimento futuro (Hobbes, 1974, p. 84). No capítulo XVII, Hobbes afirma que o desígnio dos homens é prezar, buscar a conservação de si e também uma vida mais satisfeita. É com esse objetivo que os homens instituem o Estado, que embora restrinja as suas liberdades garante esse objetivo (Hobbes, 1974, p. 107). Nesse contexto, é importante destacar que “o objetivo de todos os atos voluntários dos homens é algum *bem para si mesmos*” (Hobbes, 1974, p. 84) e embora a instituição do Estado ocorra por meio da seção de direitos ao soberano, “Ninguém fica obrigado pelas próprias palavras a matar-se a si mesmo ou a outrem” (Hobbes, 1974, p. 137), pois a vida pertence a Deus ou à natureza e por isso não pode ser negociada no contrato. Dessa forma, o direito à resistência segue a lógica do abandono do estado de natureza e instituição de Estado que é a garantia de uma vida segura e mais satisfeita.

Por outro lado, após a instituição do soberano por meio do pacto, um súdito não poderia reclamar injustiça ou acusar uma suposta quebra de pacto em ações do seu senhor (Brondani, 2007, p. 100). A impossibilidade dessa acusação se fundamenta na relação hierárquica estabelecida entre súdito e soberano¹⁶². Nessa perspectiva, Hobbes define o soberano como ator, no sentido de ser um representante do autor, que é o súdito. Dessa forma

¹⁶² “Dado que a multidão naturalmente não é uma, mas muitos, eles não podem ser entendidos como um só, mas como muitos autores, de cada uma das coisas que o representante diz ou faz em seu nome. Cada homem confere a seu representante comum sua própria autoridade em particular, e a cada um pertencem todas as ações praticadas pelo representante, caso lhe haja conferido autoridade sem limites. Caso contrário, quando o limitam quanto aquilo em que os representará, ou até que ponto, a nenhum deles pertence mais do que aquilo em que deu comissão para agir” (Hobbes, 1974, p. 102).

o súdito é o verdadeiro responsável por qualquer atitude do soberano¹⁶³. Nas palavras de Hobbes:

Quando o ator faz qualquer coisa contra a lei de natureza por ordem do autor, se pelo pacto anterior for obrigado a obedecer-lhe, não é ele e sim o autor que viola a lei de natureza. Pois a ação, embora seja contra a lei de natureza, não é sua; pelo contrário, recusar-se a praticá-la é contra a lei de natureza, que obriga a cumprir os contratos (Hobbes, 1974, p. 101).

Nesse contexto, a definição do conceito de justiça está atrelado à criação do Estado, pois para Hobbes onde não existe o Estado não existe propriedade e também “nada pode ser injusto”. Além disso, a natureza da justiça consiste no cumprimento dos pactos (Hobbes, 1974, p. 90). Sendo assim, a justiça não está atrelada a uma fundamentação dada pela natureza, mas é um estabelecimento artificial.

A definição do conceito de Direito de Resistência se situa em meio a essa tensão: a soberania do Estado de um lado, e por outro lado a anulação de pactos que tem como base a defesa de si mesmo. Nesse sentido, embora exista essa tensão argumentativa, fica definido pelo autor que existem exceções da soberania, embora a autoridade do estado civil seja absoluta também fica estabelecido que algumas ações justificam a desobediência por parte dos súditos. Acerca dessas ações justificadas, Hobbes exemplificou tomando como base a sequência que:

Se o soberano ordenar a alguém (mesmo que justamente condenado) que se mate, se fira ou se mutile a si mesmo, ou que não resista aos que o atacarem, ou que se abstenha de usar os alimentos, o ar, os medicamentos, ou qualquer outra coisa sem a qual não poderá viver, esse alguém tem a liberdade de desobedecer (Hobbes, 1974, p. 137).

Embora a tensão do conceito de Direito de resistência aparente estar relacionado à noção de que o súdito deve obediência ao soberano, Hobbes leva essa análise a outro patamar. Nessa perspectiva, atos de desobediência transcendem, ou como o próprio autor define “não depende das palavras de nossa submissão, mas da intenção, a qual deve ser entendida como seu fim” (Hobbes, 1974, p. 137). Dessa forma, atos de desobediência não devem ser interpretados tomando como base a noção de soberania, mas a finalidade para qual a soberania foi criada.

¹⁶³ “Por outro lado, o consentimento de um súdito ao poder soberano está contido nas palavras eu autorizo, ou assumo como minhas, todas as suas ações, nas quais não há qualquer espécie de restrição a sua antiga liberdade natural. Porque ao permitir-lhe que me mate não fico obrigado a matar-me quando ele me ordena”. (Hobbes, 1974, p. 137).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considerando o percurso que desenvolvemos até aqui, concluímos que a interpretação do compatibilismo entre liberdade e necessidade se estabelece nos escritos de Thomas Hobbes de maneira sistemática, uma vez que a definição de liberdade enquanto ausência de impedimentos externos se adequa perfeitamente à base ontológica desenvolvida pela Filosofia Natural Hobbesiana. Nesse sentido, buscamos desenvolver uma análise sobre a definição de homem apresentada pelo autor, principalmente na primeira parte do *Leviatã*. Além disso, também buscamos compreender a definição de liberdade em diferentes contextos no pensamento hobbesiano: a liberdade aplicada aos corpos em geral, a liberdade do homem no estado de natureza — determinada pelo autor como direito de natureza —, a definição de liberdade dos súditos e, por fim, a concepção de direito de resistência.

Durante a nossa análise buscamos dar ênfase à interpretação de que o conceito de liberdade é definido por Hobbes levando em consideração a mesma estrutura argumentativa apresentada pela primeira vez no capítulo XIV do *Leviatã*. Neste capítulo, a liberdade é definida pelo autor como “ausência de impedimentos externos”, ou seja, essa definição equivale a noção de movimento. Nesse sentido, buscamos analisar os argumentos para a definição do conceito de liberdade em diferentes contextos e constatamos que a estrutura é mantida, mesmo após a instituição de Estado, pois na segunda parte do *Leviatã*, denominada pelo autor como “Do Estado”, a liberdade dos súditos é definida em conformidade com a definição apresentada anteriormente em passagens anteriores.

Além disso, argumentamos que a compatibilidade entre a definição de liberdade e o Determinismo Hobbesiano é resultado de um sistema complexo e rigoroso. Hobbes demonstra imenso compromisso em desenvolver um sistema filosófico que pudesse dar conta de explicar fenômenos naturais e também os fenômenos políticos. Dessa forma, utilizamos a hipótese interpretativa que defende a leitura de que a Filosofia Natural Hobbesiana influenciou não só a definição de homem hobbesiano, mas também se estende para a compreensão da sua filosofia política.

Buscamos demonstrar, embora de forma reduzida, que há também outras interpretações possíveis dos escritos hobbesianos, as quais são desenvolvidas por comentadores tradicionais. É importante mencionar que durante o século XX, a interpretação convencional que utilizamos para o desenvolvimento de nossa análise sobre as obras de Hobbes sofreu críticas, como é o caso de Leo Strauss, um dos comentadores que apresentou

uma proposta diferente de interpretação. O cerne de sua argumentação reside na tese de que a Filosofia Política de Hobbes não é um desencadeamento de sua Filosofia Natural, mas sim um domínio independente. Diante disso, a nossa abordagem desta possibilidade interpretativa se desenvolveu de maneira pragmática, ou seja, não aprofundamos a análise por motivos objetivos, pois o desenvolvimento de uma análise comparativa entre as duas possibilidades interpretativas seria uma tarefa cara e extensa para uma dissertação.

Diante desses apontamentos, apresentaremos agora um apanhado dos argumentos analisados durante essa dissertação, os quais exerceram papel fundamental para a interpretação e desenvolvimento deste texto. Inicialmente, desenvolvemos brevemente a interpretação sobre a Filosofia Natural hobbesiana. Em segundo lugar, estendemos a nossa análise para a relação entre a Filosofia Natural e a definição de homem, relação que é importante para compreendermos a definição de liberdade corpórea. Por fim, desenvolvemos a análise da concepção de liberdade natural, comparando-a com a definição de liberdade dos súditos com o objetivo de compreender a relação entre as duas definições com a concepção de Filosofia Natural.

A definição de Filosofia Natural apresentada pelos pensadores durante o período moderno, principalmente por Copérnico, Galileu e Hobbes, é importante não só para o desenvolvimento científico da época, mas é fundamental para a instituição dos princípios do que compreendemos hoje como Ciências Naturais. Nesse sentido, algumas afirmações ainda são consideradas verdadeiras e comprovadas, como é o caso da inércia, que além de ser um princípio da física mecânica é um fato verdadeiro e comprovado. Portanto, compreender as definições apresentadas por esses pensadores durante esse período é importante para compreender o contexto histórico, mas também pode nos auxiliar a compreender a nossa realidade.

Sobre os resultados encontrados durante a nossa análise, percebemos que a definição da Filosofia Natural Hobbesiana é fundamental para a interpretação do pensamento de Thomas Hobbes. Nesse contexto, a concepção da Filosofia Natural possui duas bases teóricas: o mecanicismo e o necessitarismo. A relação entre mecanicismo e necessitarismo no pensamento hobbesiano é o que sustenta a concepção ontológica do autor, a qual pode ser caracterizada como uma visão de mundo monista e materialista.

O Mecanicismo Materialista Hobbesiano nos apresenta dois conceitos que são importantes em sua filosofia: o conceito de corpo e movimento. Para Hobbes, o corpo é compreendido como sendo aquele que possui matéria, ou ainda aquele objeto dotado da

capacidade de ocupar espaço. Além disso, os corpos possuem uma característica importante, a possibilidade de movimento.

Por outro lado, o movimento é definido por Hobbes como sendo a característica que um corpo possui de alterar a sua localização no espaço no decorrer do tempo. Nesse sentido, vale enfatizar que o movimento se desenvolve de maneira gradual e não de imediato, ou seja, o movimento de um corpo se constitui na transição de um corpo entre um espaço “a” em direção a um espaço “c”, mas o corpo ao transitar do espaço “a” para o espaço “c” ocupa um espaço intermediário “b”. Além disso, um corpo que está em movimento não pode permanecer no mesmo espaço ao longo do tempo, caso o mesmo corpo permaneça ocupando o mesmo espaço não está em movimento, mas sim em repouso.

Além do Mecanicismo Hobbesiano, a noção de causalidade natural é importante para compreensão de sua Filosofia Natural. Inicialmente, Hobbes define no *De Corpore* dois termos importantes para a nossa análise: o termo agente e o termo paciente. O termo agente se caracteriza por ser o responsável pela realização do paciente, ou seja, agente pode também se chamar causa e paciente designa o efeito. Dessa forma, o efeito é um acidente, compreendido de maneira passiva, resultante da causa.

O Necessitarismo Hobbesiano está baseado principalmente na definição de causa integral, a qual é a soma da causa material e a causa eficiente. A causa eficiente definida por Hobbes compreende a junção das condições acidentais presentes tanto no agente quanto no paciente que são necessárias para a produção de um determinado fenômeno. Já a causa material caracteriza-se principalmente pela manifestação das condições que se concentram apenas no paciente após a conclusão do processo causal. Dessa forma, a junção das condições presentes tanto na causa material quanto na causa eficiente compõe a causa integral. A causa integral, como consequência dessa relação, é definida por Hobbes como “*causa sine qua non*”.

A relação entre causa e efeito para o autor não é meramente probabilística, mas sustenta um determinismo absoluto. Ao identificar e caracterizar a causa integral como “*causa sine qua non*”, Hobbes estabelece que a causalidade é fenômeno necessário e o fundamento de todo o movimento e mudança presente no universo material. A noção de “imprescindibilidade” do efeito sustentada enquanto “*causa sine qua non*”, está atrelado ao conceito hobbesiano de causa integral. Quando todos os elementos somados estão presentes, a causa é considerada suficiente, e a produção do efeito torna-se não apenas possível, mas inevitável.

A concepção de causalidade em Hobbes demonstra a descrição de um universo sistemático extremamente fechado e que não reconhece a possibilidade de contingências. O filósofo sustenta a noção de que a contingência repousa em uma condição epistemológica e não ontológica. Dessa forma, a contingência é definida pelo autor como condição em que desconhecemos as causas que originaram o efeito analisado e não como condição de efeito indeterminado, ou seja, contingência não são efeitos sem causa mas efeitos dos quais desconhecemos as causas.

Em resumo, essas são algumas das concepções que compõem a Filosofia Natural Hobbesiana, as quais fundamentam a descrição do estudo do homem em Hobbes. Objetivamos demonstrar durante a nossa análise que as concepções que compõem o estudo do homem nos escritos Hobbes tomam como base o seu Mecanicismo Materialista, a Causalidade Natural e o Necessitarismo. Dessa forma, para o desenvolvimento de nossos objetivos, foi necessário recorrer ao estudo das definições apresentadas por Hobbes sobre os termos: sensação, imaginação, conatus, paixões e vontade.

A sensação é descrita por Hobbes como sendo um movimento interno do nosso corpo, ou seja, é uma impressão nossa sobre os corpos do nosso entorno. A causa da sensação são os corpos exteriores, mas a nossa sensação não designa propriedades que existem de fato nesse corpo, é muito mais uma percepção nossa do que de uma característica essencial do próprio corpo. Sendo assim, a sensação é descrita por Hobbes como sendo a responsável pela origem de todos os movimentos internos, como por exemplo a imaginação.

Imaginação para Hobbes designa um movimento que tem a sua origem em um movimento anterior, a sensação. Além disso, embora ambas sejam descritas pelo autor como movimentos, a imaginação se diferencia da sensação: a primeira designa um movimento que ocorre especificamente na nossa mente ao passo que a segunda ocorre nos órgãos dos nossos sentidos e nervos. Dessa forma, sensação e imaginação diferem também acerca da presença ou ausência do objeto, a primeira depende essencialmente da presença do objeto para que ocorra, já a segunda é a continuidade do momento da primeira. Dito de outra forma, a imaginação depende essencialmente da ausência do objeto, pois é resquício de uma sensação diminuída em nossa mente, ou seja, trata-se de imagens mentais de coisas já percebidas.

A imaginação desempenha um papel central na definição das paixões para o filósofo, exercendo papel de influenciar as nossas paixões. Ela atua como mecanismo mediador entre as nossas sensações dos objetos externos e como estes afetam a nossa vontade e inclinações.

As paixões são definidas por Hobbes por meio de formulações oriundas do mecanicismo, uma vez que constituem movimentos internos voluntários. Nesse sentido, se

são movimentos, para o autor eles são de dois tipos: desejo e aversão. O primeiro é definido como um movimento de aproximação dada a presença de um objeto, já o segundo é caracterizado por uma repulsa ou distanciamento do objeto. Ambos os movimentos, paixões, estão embasadas em sensações anteriores, ou seja, que estão armazenadas em nossas mentes, as imaginações. Dessa forma, a deliberação se constitui como um conflito entre desejos e aversões, a qual imperar condicionará a nossa vontade. Vontade, que é o último apetite anterior à ação, é definida também como uma paixão, determinada por paixões que a antecedem. Essa definição recusa a possibilidade de que a vontade possa ser considerada uma faculdade da razão.

Assim como o universo é determinado de maneira necessária, a nossa vontade é determinada por um conjunto de causas anteriores a ela. Nesse sentido, a definição de liberdade apresentada por Hobbes não está sustentada na liberdade da deliberação, pois o autor a compreende de maneira determinada. Uma vez que a liberdade do homem é definida pelo filósofo como “ausência de impedimentos externos”, uma ação livre se caracteriza como uma ação que não encontra impedimentos a sua realização. Sendo assim, a definição de liberdade compreendida dessa forma está conectada de maneira harmônica com o seu Necessitarismo Mecanicista.

Neste trabalho buscamos também estabelecer uma análise sobre a liberdade natural e uma possível relação com a definição de Liberdade dos Súditos. Embora Hobbes não tenha apresentado propriamente uma definição para o conceito de liberdade natural, utilizamos como base para tal classificação a concepção hipotética de ausência de um poder coercitivo, descrita pelo autor como estado de natureza. Para o desenvolvimento dessa análise, recorreremos aos conceitos de direito de natureza e lei de natureza.

As leis podem ser consideradas restrições às nossas ações ou limitadoras delas. As leis civis resultantes de um estado civil se caracterizam como impedimentos balizadores da nossa conduta. Nesse sentido, dada a ausência de um Estado, como no caso da descrição de estado de natureza apresentado por Hobbes, a liberdade é ampliada. Desse modo, a liberdade natural é praticamente absoluta, pois o autor faz menção à definição de liberdade como fundamento para a definição de direito de natureza. Este direito constitui uma liberdade que o indivíduo tem para realizar tudo aquilo que, segundo seu próprio julgamento, for necessário para a garantia da sua sobrevivência.

A questão é que todos os indivíduos no estado de natureza estão autorizados pelo direito de natureza a realizar as ações que julgam adequadas à sua sobrevivência. Mais que isso. No estado de natureza os homens hobbesianos estão obrigados por natureza a usar de

todos os recursos para sua autoconservação, quer seja fazendo a guerra quer seja construindo a paz. Por isso, as leis de natureza orientam à busca pela paz, mas somente obrigam em foro interno e não garantem a efetividade de tal orientação, ou seja, não temos a garantia de que os outros indivíduos no estado de natureza também vão buscar a paz. Logo, considerando esse contexto, a situação no estado de natureza não é favorável à garantia de uma vida segura, diante disso, faz-se necessário a instituição de um poder coercitivo. Todavia, não havendo garantidas de que esse poder seja deveras constituído soberano, melhor para a autoconservação tirar todas as vantagens da guerra pelos mesmos motivos que levam os homens à constituição do Estado.

A instituição de Estado tem como plano de fundo a garantia de uma vida segura e confortável e a vida civil se caracteriza por ser uma oposição ao estado de natureza. A liberdade natural é deixada de lado e substituída pela concepção de Liberdade dos Súditos. Além disso, a liberdade natural é substituída pela noção de Liberdade dos Súditos, que visa estabelecer de maneira harmoniosa uma relação entre os súditos e a soberania do Estado. Dessa forma, as definições não são tão distintas mas o que há de diferente são os contextos que as circundam.

Hobbes apresenta a definição de liberdade dos súditos no capítulo XXI tomando como base o mesmo fundamento argumentativo apresentado no capítulo XIV. Liberdade seja ela corpórea, natural ou dos súditos é compreendida enquanto “ausência de impedimento externos”, ou seja, se trata do mesmo conceito. Além disso, a definição de liberdade dos súditos passa a considerar uma relação harmoniosa com as leis criadas pelo soberano. A Liberdade dos Súditos é delimitada por meio da noção de autorização, ou seja, repousa naquelas ações que foram permitidas pelo soberano. Dessa forma, a Liberdade dos Súditos é uma liberdade baseada no silêncio da legislação, definição apresentada por Hobbes que foi utilizada por Isaiah Berlin para designar a definição de Liberdade Negativa.

Por fim, buscamos desenvolver uma breve análise sobre a definição de direito de resistência, definição que para o autor é considerada a verdadeira Liberdade dos Súditos. Constatamos que a definição apresentada pelo autor estabelece relação direta com a concepção de soberania estatal e com o direito de natureza. Nesse sentido, essa definição é um tema polêmico na obra do filósofo, resultando em inúmeros debates.

Dado isso, tentamos demonstrar que o núcleo que sustenta a definição do conceito de liberdade é mantido: “ausência de impedimentos externos”. Este núcleo é o que sustenta a definição de direito de natureza apresentada pelo autor no capítulo XIV e serve como fundamento para a autorização das ações de resistência por parte do súdito a ordens dadas

pelo soberano. Sendo assim, o Direito de Resistência se constitui mediante a continuidade do direito natural, ou seja, a liberdade ou autorização como objetivo de garantir a vida ou a segurança, permanecendo mesmo após a instituição do Estado.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco; Poética**. (Os pensadores; v. 2) 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- _____. **Política** (edição bilingue). Vega, 1998.
- BARÃO, Marina Leal. **O naturalismo na política de Aristóteles**. Pelotas, 2022.
- BARBOSA, Rafael Mello (trad.). ARISTÓTELES: **Física III, 1-3**. Anais de Filosofia Clássica, Rio de Janeiro, v. 13, n. 25, p. 115-124, 2019.
- BARROS, Alberto Ribeiro G. de. **A liberdade dos súditos em Hobbes à liberdade dos cidadãos em Rousseau**. Argumentos, Ano 4. Nº. 8. 2012.
- _____. **Isaiah Berlin e os dois conceitos de liberdade**. Ethic@, Florianópolis, v. 22, n. 2, 420-442. Out. 2023.
- BERLIN, Isaiah. **Cuatro ensayos sobre la libertad**. Madrid. 1988.
- BOBBIO, Norberto. **Thomas Hobbes**. Rio de Janeiro: Campus 1991.
- BRAGA, Marco; GUERRA, Andreia; REIS, José Claudio. **Breve história da ciência moderna, volume 2: das máquinas do mundo ao universo-máquina**. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- BRONDANI, Clóvis. **Direito à Resistência na Filosofia de Thomas Hobbes**. Curitiba, 2007.
- BUENO, Marcelo Martins. **A Gênese do conceito de liberdade no pensamento de Thomas Hobbes**. São Paulo. 2009.
- _____. **Medo e Liberdade no Pensamento de Thomas Hobbes**. Mackenzie, ano 1, Nº 1 – 2º semestre de 2010.
- COELHO, Francisco Sérgio Marçal. **O modelo mecanicista de Hobbes e o pacto social**. Fortaleza, 2014.
- CONSTANT, Benjamin. **Da Liberdade dos Antigos Comparada à dos Modernos**. Revista Filosofia Política nº. 2, 1985.
- DIEHL, Frederico Lopes de Oliveira. **Sentidos de liberdade em Hobbes**. São Paulo. 2015.
- DUTRA, Delamar José Volpato. **Direito natural (jus naturale) em Hobbes**. ANALYTICA, Rio de Janeiro, vol 20 nº 1, p. 61-81, 2016.
- FOISNEAU, Luc. **Da necessidade das coisas e das ações: Hobbes crítico da indeterminação dos futuros contingentes**. Tradução de Celi Hirata. Dois Pontos, Curitiba, São Carlos, v. 16, n. 3, p. 1-12, nov. 2019.
- FRATESCHI, Yara. **A física da política: Hobbes contra Aristóteles**. Campinas: Editora Unicamp, 2003.
- _____. **Cidadania e liberdade: Rousseau contra Hobbes**. Discurso., São Paulo, n.44, 2014. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/89085>. Acesso em: 11 jun. 2023.

_____. **Filosofia da Natureza e Filosofia Moral em Hobbes**. Caderno de História e Filosofia da Ciência, Campinas, Série 3, v. 15, n. 1, p. 7-32, jan.-jun. 2005.

FOISNEAU, Luc. **Da necessidade das coisas e das ações: Hobbes crítico da indeterminação dos futuros contingentes**. dois pontos:, Curitiba; São Carlos, v. 16, n. 3, p. 1-12, nov. 2019.

GABOARDI, Ediovani Antônio. **Hobbes: o mecanicismo na política**. Guairacá - Revista de Filosofia, Guarapuava, v. 27, n. 1, p. 101-121, 2020. Disponível em: <https://revistas.unicentro.br/index.php/guaiaraca/article/view/2422>. Acesso em: 7 jan. 2026.

HIRATA, Celi. **Leibniz e Hobbes: causalidade e princípio de razão suficiente**. 2012. 232 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

_____. **A causalidade em Hobbes: necessidade e inteligibilidade**. Cadernos Espinosanos, São Paulo, Brasil, n. 23, p. 33–58, 2010. DOI: 10.11606/issn.2447-9012.espinosa.2010.89398. Disponível em: <https://revistas.usp.br/espinosanos/article/view/89398>. Acesso em: 22 mar. 2025.

HOBBS, Thomas. **Do corpo**: parte I. Tradução de Maria Isabel Limongi e Vivianne de Castilho Moreira. 1. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

_____. **Leviatã**. Tradução J. P. Monteiro e M. B. N. da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. **O cidadão** [De Cive]. Tradução de Renato Janine Ribeiro. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Tratado sobre el Cuerpo**. Madrid: Editora Trotta, 2000. 400 p.

JESSEPH, Douglas. **Hobbes e o método da ciência natural**. in: SORELL, Tom (org). Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2011. p. 115-138.

LIMONGI, Maria Isabel. **Hobbes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

LIMONGI, Maria Isabel. **O Homem Excêntrico: Paixões e Virtudes em Thomas Hobbes**. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

LOCKE, John. **Dois tratados sobre o governo**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MARUYAMA, Natalia. **Liberdade, Lei Natural e Direito Natural Em Hobbes: Limiar do Direito e da Política na Modernidade**. Trans/Form/Ação, São Paulo, 32(2): 45-62, 2009.

NEWTON, Isaac. **Princípios matemáticos da filosofia natural**. São Paulo: Nova Cultura, 1987.

NAKAYAMA, Patricia. **Thomas Hobbes: pensador da liberdade? ESTUDOS SOBRE A ARTE RETÓRICA E A LIBERDADE CIVIL**. Ethic@, Florianópolis, v. 22, n. 2, 944-970. Out. 2023.

PATY, Michel. **A gênese da causalidade física**. Scientiae Studia, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 9-32, 2004. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ss/a/HBL6vGLYvctFGz9dFszsrZD/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 7 jan. 2026.

SILVA, Delmo Mattos da. **O problema da liberdade e a liberdade como problema em Thomas Hobbes**. São Luís: EDUFMA, 2023. P. 283.

_____.; RAMOS, Edith. **O sentido da Concepção de Liberdade no Âmbito do Absolutismo Político de Hobbes**. Philósophos, Goiânia, v. 22, Nº. 2, p. 81-124, Jul./Dez. 2017.

SILVA, HA. **As paixões humanas em Thomas Hobbes: entre a ciência e a moral, o medo e a esperança.** São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009. 121 p. ISBN 978-85-7983-024-2. Disponível em: <https://static.scielo.org/scielobooks/72gwc/pdf/silva-9788579830242.pdf>. Acesso em: 7 jan. 2026.

SANTOS DA SILVA, Luiz Carlos. **Autoridade e representação política sob o prisma antropocêntrico do moderno mecanicismo de Thomas Hobbes.** Revista Reflexões, Fortaleza, ano 6, n. 10, p. 41-66, jan./jun. 2017. Disponível em: <https://revistareflexoes.com.br/artigos/autoridade-e-representacao-politica-sob-o-prisma-antropocentrico-do-moderno-mecanicismo-de-thomas-hobbes/>. Acesso em: 7 jan. 2026.

SORELL, Tom (Org.). **Hobbes.** Aparecida: Ideias e Letras, 2011.

_____. **O esquema das ciências em Hobbes.** in: SORELL, Tom (org). Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2011. p. 67-86.

SOUZA, Maria Eliane Rosa de. **O legado da ciência de Galileu para a teoria de Thomas Hobbes.** *História Revista*, Goiânia, v. 9, n. 2, p. 253-270, jul./dez. 2004.

_____. **Thomas Hobbes: do movimento físico à fundação do Estado.** 2008. 221 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.

ZUCCOLOTTO, Gustavo Ceneviva. **Uma defesa do método skinneriano contra a crítica de Matthew Kramer sobre o conceito de “Liberdade” no pensamento de Thomas Hobbes.** *Cadernos de Ética e Filosofia Política*. V. 40, 1; 1º semestre de 2022. p. 115-125.